

الأصل الثاني

العقد

الفصل الثاني

في العدل

وأما الأصل الثاني من الأصول الخمسة (١)، وهو الكلام في العدل، وهو كلام يرجع إلى أفعال القديم تعالى جل وعز، وما يجوز عليه وما لا يجوز، فلذلك أوجبنا تأخير الكلام في العدل على الكلام في التوحيد.

وقبل الاشتغال بالدلالة على هذه المسألة وذكر الخلاف فيه، نذكر حقيقة العدل.

اعلم أن العدل مصدر عدل يعدل عدلاً؛ ثم قد يذكر ويراد به الفعل، حقيقة العدل وقد يذكر ويراد به الفاعل.

فإذا وصف به الفعل، فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو لضره؛ إلا أن هذا يقتضي أن يكون خلق العالم من الله تعالى عدلاً، لأن هذا المعنى فيه. وليس كذلك، فالأولى أن نقول: هو توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه.

فأما إذا وصف به الفاعل، فعلى طريق المباينة، كقولهم: للصائم صوم، وللراضي رضا، وللنور نور، إلى غير ذلك. ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم؛ فله اد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة. وقد خالفنا في ذلك المجبرة وأضافت إلى الله تعالى كل قبيح.

(١) الخمس، في الأصل. وقد عتق القاضي لهذا البحث باسم الفصل الثاني، وقد رأينا جرياً على عنوان الأصل الأول الذي وضعناه في أول أبحاث التوحيد أن نستبدل كلمة الفصل بالأصل وذلك في الصفحة السابقة.

وتحرر الدلالة على ذلك؛ هو أنه تعالى عالم بقيق القبيح، ومستثنى عنه، عالم باستثنائه عنه، ومن كان هذه حالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه.

وهذه الدلالة تنبئ على أن الله تعالى عالم بقيق القبيح، وأنه مستثنى عنه، وعالم باستثنائه عنه، وأن من هذه حالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه.

أما الذي يدل على أنه تعالى عالم بقيق القبيح فقد مر، لأننا قد ذكرنا أنه تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع (١) المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها، ومن الوجوه التي يصح أن يعلم المعلوم عليه قيق القباح، فيجب أن يكون القديم تعالى علماً به.

وأما الذي يدل على أنه تعالى مستثنى عن القبيح، فقد قدم أيضاً، لأننا قد بينا أنه غنى لا تجوز عليه الحاجة أصلاً.

وأما الذي يدل على أنه تعالى عالم باستثنائه عن القبيح فقد دخل أيضاً في ضمن ما تقدم.

وأما الذي يدل على أن من كان هذا حالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه، هو أن تعلم ضرورة في الشاهد أن أحداً إذا كان علماً بقيق القبيح، مستغنياً به علماً باستثنائه عنه، فإنه لا يختار القبيح البتة. وإنما لا يختاره لعله بقيقه وينداه عنه، حتى لو انغرم شرط من هذه الشروط بلجاز أن يختاره. وعلى هذا تعد هؤلاء الثلاثة بشتى صيغ (٢) أموال الناس، إما لأنهم لا يعرفون قبح الاختصاب أو (٣) لاعتمادهم أنهم سيحوجون إليه في المستقبل. يبين ما ذكرناه وبوجهه.

أن أحدنا لو خُبر بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيتك درهماً وإن صدقت أعطيتك درهماً، ظهر عالم بقيق الكذب مستثنى (١) عنه عالم باستثنائه عنه فإنه قط لا يختار الكذب على الصدق. لا ذلك إلا لعله بقيقه وينداه عنه. وهذه الالة يمينها عامة في حق القديم تعالى فيجب أن لا يختاره البتة، لأن طرق الأدلة لا تختلف كلياً وغالباً.

فإن قيل: ومن أين أن الالة في ذلك ما ذكرناه حتى تقيسوا الناقب على الماعد؟ قلنا: لأن الالة ليست بأكثر من أن يثبت الحكم بثنائها، ويؤزل الوالحا، وليس هناك ما تليق الحكم عليه (٢) أولى.

فإن قيل: ومن أين أن ما جعلتموه علة مما يقف عليه الحكم، وأنه ليس بيمينها ما تليق الحكم به أولى؟ قيل له: لأن الواحد منا إذا حصل فيه هذه الشروط فإنه لا يختار القبيح وإن علم أي ما عدم، ومتى انغرم شرط من هذه الشروط جاز أن يختاره وإن وجد أي ما وجد، فصح أن هذا الحكم يعرفون عليه، وليس ههنا (٣) ما تليق الحكم به أولى.

فإن قالوا: إن هذا بناء على أن الواحد منا يخبرني تصرفاته ونحن لانعلم ذلك، فإن من منعنا أنه يجبر عليه في هذه الأعمال، وأنها مخلوقة فيه. قلنا: إنما لم يبن الدلالة على منعكم القاسد، وإنما يبينه على الدلالة.

وبعد، فإننا لا نعلم في هذه السئلة مع من يتازع في أصل تلك السئلة.

(٢) به، ق م

(١) ومستثنى، ق م

(٢) هنا، ق م

(٢) يصدون، ق م

(١) يجمع، ق م

(٢) و، ق م

لأن هذه المسألة من فروعات تلك المسألة، ولا يحسن أن نحكم في فرع من الفروع
ولما قرر أصله، كما لا يحسن أن نكلم اليهود في السح على الخفين، ولا الجسة
في غنى الرؤية ولا ثبت^(١) أنه تعالى ليس يحسم ولما ثبت^(٢) نبوة محمد صلى الله
عليه وآله.

وبعد، فلا خلاف بيننا وبينكم في أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتناهية
بنا، وأنا مختارون فيها. وإنما الخلاف في وجهة التعلق أكسب أو حدوث؟
فقدنا أن جهة التعلق إنما هو الحدث، وعندكم أن جهة التعلق إنما هو الكسب
فلا حاجة للمنازعة.

وبعد، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه، لوجب صحة أن يخلق الله تعالى
في أحدنا وهو عالم ببيع القبيح - مستثنى عنه عالم باستثنائه عنه - ذلك،
حتى يقع منه الكذب دون الصديق في الصورة التي ذكرناها، وللمفهوم خلافه.
فإن قيل: هذه الدلالة تنبئ على أن أحدنا غني، ونحن لا نسلم^(٣) ذلك،
فكيف يكون غنياً وهو أبداً في أشد الحاجة.

قلنا: إن لم يكن الدلالة على أن أحدنا^(٤) غني على الإطلاق، وإنما قلنا: متى
استغنى بالحسن عن القبيح، لا يختار القبيح أصلاً. وإذا وجب ذلك فيه مع أنه
ليس بنبي على الإطلاق، وإنما استغناؤه بشيء عن شيء، فقديم تعالى وهو
أغنى الأغنياء أولى بذلك وأحق.

فإن قيل: كيف عظم الحكم الواحد بمثل كثيرة، ولو جاز ذلك ههنا
لجاز في الحركة مع التحرك، والشهوة على التثبي؟

وجوابنا، أن ذلك إنما لا يجوز إذا كانت العلة موجبة، فأما إذا كانت
كاشفة فإنه يجوز. ولهذا فإنما قلنا العالم بكونه ضرراً لا ينفع فيه ولا دفع ضرر
ولا استعناق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين.

فإن قالوا: قولكم، أن الواحد منا لو خير بين الصدق والكذب وكان
الصدق في أحدهما كالصدق في الآخر فإنه لا يختار الكذب على الصدق لأنه
استغنى بالصدق عن الكذب، ليس بأولى من أن يمسك عليكم فيقال: بل
استغنى بالكذب عن الصدق، قيل له: لو كان ذلك^(١) كذلك، لكان
يحب أن يختار أحدنا الكذب على الصدق في بعض الحالات مع وجود هذه
الشرائع، ومعلوم خلاف ذلك.

وقد أورد رحمه الله في الكتاب للثال الذي ذكره شيخنا أبو علي، وهو
أنه يعلم ضرورة أن أحدنا لا يشوه نفسه كأن يماق العقلم في رقبته ويركب
القصيص ويسوق في الأسواق، لأن ذلك إلا لعله يقيعه ويفناه عنه.

إلا أن النختم أن يشغب فيه فيقول: إنه إنما لم يفعل ذلك لأنه يستنصر به
عامة الاستفسار، حتى لو لم لجاز أن يختاره.

فالأولى في الثال ما ذكره شيخنا أبو هاشم، وهو أن أحدنا إذا كان عالمًا
ببيع الكذب وحسن الصدق، وقيل له^(٢) إن كذبت أعطيتك درهماً وإن
صددت أعطيتك درهماً^(٣)، فإنه لا يختار الكذب على الصدق، ولا^(٤) ذلك
لألمله بقيعه وغناه عنه.

(١) ناهية من

(٢) لأن صدقت أعطيتك درهماً وإن كذبت أعطيتك درهماً، في ص

(٣) ولا في ص (٤) (الأمور الحرة)

(١) ثبت، في ص

(٢) الواحد منا، في ص

(١) ثبت، في ص

(٢) نسلم، في ص

فإن قيل : إن هذا يبين على أن الصدق والكذب يتساويان ، فكيف يصح ذلك وأحدهما يستحق عليه اللعن والتواب والآخر يستحق عليه القم والغتاب ؟

قيل له : أما ما ذكرتموه في الصدق فلا يصح ؛ لأنه يجوز أن يكون في الصدق ما لا يستحق عليه اللعن والتواب ، ولهذا فإن أحدا لو جلس طول نهاره يقول السبا فوق والأرض تحتى فإنه لا يستحق اللعن والتواب إن لم يستحق القم والغتاب . وعلى أنه يجوز أن يكون في الصدق ما يستحق عليه القم والغتاب ، كل ينصن الدلالة على نبي وقد توارى عن عدوه .

وأما ما ذكرته من الكذب ، فهو وإن كان كذلك ، إلا أنه لا يجوز أن يكون المرء ممن لا يبال بالدع ولا يخل بالقم . هذا في القم ، وأما الغتاب فإن من الجائر أن يكون المرء مسلما زنديقا ، لا يتر لله تعالى ولا اليوم الآخر ، ولا يغتاب الغتاب والتواب ، ومع ذلك قد عسل قبح الصبح واستغنى ^(١) عنه لم يجزئه أصلا .

وقد أجاب عن ذلك شيئا أبو عبد الله البصري جوابا أدق من هذا فقال : إن أحدا لو خير بين الصدق والكذب وقيل له : إن صدقت أعطيتك درهما وإن كذبت أعطيتك درهما ودرهما آخر في مقابلة ما يستحقه من القم على الكذب ، فإنه لا يجزئه ذلك أيضا لا ذلك إلا لعله يقيمه ويغناه عنه .

فإن قيل : كيف يمكن قياس القام على الشاهد ، وسفر أن أحدا

كما لا يجزئه الصبح إلا لعله يقيمه وحاجته ^(٢) إلى ذلك ، كذلك لا يجزئه الحسن إلا لعله منفعة أو دفع مضرة ، فتوفرا منه في الغالب . ولكن فرق بين الموضعين في تلك السألة ، فافرقوا بينهما في هذه السألة .

ولما في الجواب عن ذلك طريقتان :

أحدهما ^(٣) طريقة جدلية ، وهي أن قول : إن ما ذكرتموه من التبع غير مستدلنا به ويعزل عما أوردناه ، فلا يلزمنا الجواب عن طريق الجدال .

والثانية طريقة علمية ، وهي أن نقول تبرعا ، إن أحدا كما يجزئه الحسن ما ذكرتموه من التبع ودفع الضرر ، فقد يجزئه لحسه ولكونه إحصاءا . الذي يدل على ذلك وجوه : منها ما ذكره شيئا أبو حاتم ، وهو أن أحدا لو خير بين الصدق والكذب وكان التبع في أحدهما كالنفع في الآخر ، فإنه يجزئه الصدق على الكذب ، لا ذلك إلا لحسه وكونه إحصاءا ، وإلا فالنفع فيها سواء . ومنها ما ذكره شيئا أبو الحسين ، واستدل به أبو اسحق بن ميثاق ، فلو لم من مشايخنا ، وهو قولهم قد ثبت أن الله ^(٤) تعالى شامل للحسن وعالم به ، لا يجزئه ؛ إما أن يشه لا احتياجه إليه وذلك مستحيل عليه ، أو يشه لحسه كونه ^(٥) إحصاءا على ما قوه . وهذا لأن العالم لما يشه لا يفعل إلا فحين الجوهن ، فإذا بطل أحد الوجهين بق الآخر .

وقد ذكر طائفة القضاة أن أحدا لو لم يفعل الحسن إلا لعله ^(٦) منفعة

(٢) أحدهما في س
(٣) ولكونه في س

(١) واحتياجه في س
(٢) التبع في س
(٣) لكونه بر في س

(١) واستدلته في س

أو دفع مضرة لوجب أن لا يوجد في عالم الله تعالى سم على غيره ، لأن السم إما يكون متماكلاً قصد القتل وجه الإحسان إلى الغير ، حتى لو لم يكن كذلك لم يكن متماكلاً . وعلى هذا فإن البراز إذا قدم الثياب الفاضلة إلى للثمنين ليأخذ في مقابلتها التعب فإنه لا يكون ميسماً عليه لما كان غرضه به دفع شبه لا دفع الشترى ، وقد قيل : إن كل عقل يستحسن بكال عقله لإرشاد الضال ، وأن يقول للأعمى وقد أشرف على بئر يكاد يتردى فيه : مينة أو ^(١) يسرة لا ذلك إلا حسنة وكونه إحساناً قطع .

فإن قيل : ما أسكرتم أنه إما ينفذ رجل الثوب ، أو طلباً للدفع ، أو هر بكن الثوب ؟ قيل له : إما فرض الكلام في رجل قلبي القلب ، جاني ^(٢) القواد ، لا يبالى بهلاك الثقلين ، ولا يحتفل بالدفع والدم ، ماحد زلتيق ، لا يؤمن بالله واليوم الآخر ، ولا يتر الثوب والقلب ، ومعلوم أنه والحال هذه يستحسن بكال عقله لإرشاد الضال وأن يقول للأعمى والحال ما ذكرناه : مينة أو يسرة ، ولا وجه لذلك إلا حسنة وكونه إحساناً .

وقد سلك شيخنا أبو عبد الله البصري طريقة أخرى ، وهي أن كل عقل ، يستحسن بكال عقله للفرقة بين الحسن والسي . وإما تفرق بينهما الحسنة . ولا فلا يقع في ذلك ولا دفع ضرر .

وقد اعترض عليه قائل : إن هذه تفرقة ضرورية ، فكيف أمنتها إلينا ؟ وأجاب عن ذلك : بأن التفرقة إنما تكون ضرورية متى عرف الحسن والسي . ضرورة ، فأما إذا لم يعرفها فغير محتسب أن نعلم ونوطن أنفسنا على التفرقة بينهما .

وهذا أيضاً غير واضح ؛ فإن التفرقة بين الحسن والسي . على الجملة ضرورية ^(١) والعزم وتوطيد النفس على معنى الخير محال ، فليكن لا تستقيم هذه التفرقة إلا أن نعرض الكلام في التفرقة بينهما على سبيل التفصيل ، فينبذ ربما يسلم ويستقيم .

وقد أورد فاضل القصة في الكتاب هذا السؤال على غيره وأجاب عنه ببعض ما مر ، وألحق به ما لم يمر .

فمن ذلك ، هو أن قال : إن الواحد منا إما لا يختار الحسن إلا جبر منفعة أو دفع مضرة ، لأنه ياحقه بذلك مشقة ، فلا جرم لا يختاره إلا إذا استعير به قسماً أو دفع به ضرراً ، والقديم تعالى يستحيل عليه اللذة ، فجاز أن يختار الحسن لحسنة وكونه إحساناً على ما يقول ، وكل ما ينفذ الله تعالى إما بقوله لحسنة وكونه إحساناً ، وإلا العقاب ، فإنه إما ينفذ لحسنة قطع . ومن ههنا أشبه العقاب في أمثال الله تعالى للباح وإن لم يسم بذلك ، لأنه تعالى لم يعرف حاله ولا دل عليه ، وإما يوصف القتل بأنه مباح متى كان هذا سبيله .

فإن قيل : قولكم إنه تعالى لا يختار الصبيح لملحة بقلبه وبنائه عنه ينفي على أنه يبتغى من الله تعالى فعل من الأفعال ، ونحن لا نساعدكم على ذلك .

قيل له : إن الصبيح إنما يبتغى لوقوعه على وجهه ، ففي وقع على ذلك المرجح وجب قبضه سواء وقع من الله تعالى ، أو من الواحد منا . وهذه مسألة كبيرة اختلف الناس فيها .

فصدا أن الصبيح إنما يبتغى لوقوعه على وجه نحو كونه ظلاً ، وعند

أبو القاسم البغلي أن القبيح إنما يبيع لوقوعه بصفته وعينه ، وإلى هذا ذهب
بعض المجردة ، وعند بعضهم أن القبيح إنما يبيع لمرأى ، أو لكونه
(١) مملوكين مبرورين (٢) محدثين إلى أمثال هذا ، والحسن إنما يسن للأمر .
ونحن قبل الاشتغال بإقصاد (٣) هذه (٤) الذاهب نصح (٥) ما قوله .

فلقد يدل على ذلك هو أن علم أن الظلم قبيح ، وإنما (٦) قبح (٧) لكونه
ظلمًا ، بدليل أنا متى عرفنا ظلمًا عرفنا قبيحه وإن لم نعرف أمراً آخر ، ومتى لم
نعرف كونه ظلمًا لم نعرف قبيحه وإن عرفنا ما عرفنا . فبان أن الظلم إنما يبيع
لوقوعه على وجه وهو كونه ظلمًا ، هذا لأن العلم بالقبح فرع على العلم بوجه
القبح إما على جهة أو تفصيل ، فيجب متى وقع على ذلك الوجه أن يكون
قبيحًا ، سواء وقع من الله تعالى أو من البلاد ، لأن الحال فيه كالحال في الحركة
ولإيجابها كون الجسم متحركًا ، فسكان لا يختلف ذلك بحسب اختلاف العاملين
لما كانت حلة ، كذلك في مسائلنا .

فإن قيل : لم لا يبيع القبيح (٨) بصفته وعينه (٩) على ما قبله شيخكم
أبو القاسم البغلي ؟ قيل له : لأن العمل الواحد يجوز أن يقع قبيحًا مرة ، بأن
يبيع على وجه مسيئًا وأخرى بأن يبيع على خلاف ذلك الوجه ، ألا ترى
أن دخول الدار مع أنه شيء واحد لا يمنع أن يبيع مرة ، بأن يكون لا من
إذن ، وبمن أخرى بأن يكون من إذن ، وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمنع
أن تحسن بأن تكون سجدة لله تعالى ، وقبيح بأن تكون سجدة للشيطان ،
فقد ما قاله أبو القاسم .

(١) مبرورين مملوكين ، في س

(٢) بده ، في س

(٣) فكذا ، في س

(٤) لبيته ومثله ، في س

(٥) الخاصة من س

(٦) نصح ، في أ

(٧) يبيع ، في س

فإن قيل : ما أنكرتم أن القبيح إنما يبيع لنفسه ، أو لكونه مبرورين
محدثين على ما قبله هؤلاء المجردة ؟ قلنا : إنه لو كان كذلك لوجب إذا
نهى الله تعالى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحًا ومتى أمر بالظلم
والكذب أن يكون حسنًا لأن الملة فيها واحدة (١) ، والعلوم خلافه .

وبعد فلو حسن العمل للأمر وقبح نفسه ، لكان يجب كذا لا يبيع
من الله تعالى فعل فقد نهى أن لا يسن منه فعل أيضًا فقد أمر .

وبعد فلو كان كذلك ، لوجب فيمن لا يعرف الله تعالى ، أن لا يعرف
قبح الظلم والكذب ، لأن العلم بالقبح ينفع على العلم بوجه القبح ، إما على
جهة أو تفصيل . ومعلوم أن اللعنة يرفون قبح الظلم ، وإن لم يعرفوا
الله تعالى .

فإن قيل : إنهم لا يعرفون قبح الظلم ، وإنما يشتكونه .

قيل له : لو أمكن أن يقال ذلك هنا ، لأمكن أن يقال إنهم لا يعرفون
الفرق بين السواد والبياض لأن سكوت النفس في أحدهما كسكوت النفس
في الآخر ، وقد عرف خلافه .

وبعد : فلو كان كذلك ، لوجب إذا أمر أحدًا بالظلم والكذب أن يكون
حسنًا ، وإذا نهى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحًا ، وأن لا يفرق الحلال
بين أن يكون من قبلنا وبين أن يكون من قبل الله تعالى ، لأن العقل
في إيجابها الحكم لا يختلف بحسب اختلاف العاملين ، ألا ترى أن الحركة
لما كانت عليه في كون الذات متحركة (٢) لم تفرق الحلال بين أن تكون

(١) بده ، في س

(٢) متحركًا ، في س

(٣) بده ، في س

من قبل الله تعالى وبين أن نكون من قبل غير الله تعالى ، كذبت ههنا .
وقد عرف خلافة .

وبعد ، فلو كان كذبت ، لوجب في الشيء الواحد أن يكون حساً قبيحاً
وصفاً واحدة ، بأن يفسر به بعضهم وينهى عنه الآخرون ، والمعلوم خلافه .
فهذا إذا جعلوا الحق انتهى .

فلما إذا جعلوا الحق في قبح القبيح كوناً مملوئين مريوين محدثين ، كان
الكلام عليهم أن حالنا مع الظلم والكذب وغيرهما من القبايح كانا مع
العدل والإحسان ، فيجب أن يكون العدل قبيحاً لكوننا مملوئين مريوين
محدثين ، وللمعلوم خلافه .

وبعد ، فلو كان كذبت ، لوجب فيمن لا يعرف كوننا مملوئين مريوين
محدثين (١) أن لا يعرف قبح الظلم والكذب ، ومعلوم أن هؤلاء الدهرية
يعرفون قبح الظلم ، وإن لم يعرفوا كوننا (٢) مملوئين مريوين (٣) محدثين .

فلن قيل : قولكم إن القبيح إنما يبيح لوقوعه على وجهه ، ومضى وقع
على ذلك الوجه قبح من أي عامل كان ، لا يصح لأن الإمامة بالمقدم والترف
وغيره من الوجوه ، بحسن من الله تعالى ويبيح منا ، وكذبت غيلان الأطفال
والبنات بحسن منه ويبيح منا فبطل ما ذكرتموه .

قيل له : إنما يحسن من الله تعالى الإمامة والإمام لا يملك تلك الصفة مفردة في حقها وهي
من (٤) جهة الله (٥) تعالى تنصن الاعتبار واللفظ ويحسن الله تعالى (٦) في مقابليها (٧)

(١) نالمة من من
(٢) جهة . في من
(٣) مبالغة . في من

(٤) مريوين مملوئين . في من
(٥) نالمة من

من الأعراس ما يوفى عليها ، حتى لو خير أحدنا بين الألم مع تلك الأعراس
وبين المصعة لا اختيار إلا ليميل إلى تلك الأعراس ، وليس كذبت الواحد
حنا فإنه لا يعرف للصاعدة من اللسعة ، حتى يقال إن الإمامة والإسلام
من جهته يتضمن الكلف والمصعة ولا يضمن أيضاً في مقابلها الأعراس اللوفية
عليها ، فشارك حالنا حال القديم تعالى ؛ حتى لو قدرنا وقوع ذلك من الله تعالى
على الوجه الذي يقع منا قبيح ، أو وقوعه منا (١) على الوجه الذي يقع من الله
تعالى لحسن .

فصل : والنقض بالكلام في أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو قلته
فكيف يجب (٢) .

والخلاف فيه مع النظام وأبي على الأسواري والمباحث ؛ فإنهم ذهبوا
إلى أنه (٣) تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحاً ، وإلى
هذا ذهب الجبرية ؛ فإن من منجمهم ، أن الله تعالى غير موصوف بالقدرة على
التفرد بالقبيح وإن قدر على أن يملكه كسبا قبيحاً . إلا أن حالهم بخلاف حال (٤)
النظام وطلبتهم لأنهم ناقضوا من حيث أضاقوا إلى الله تعالى كل قبيح ، والنظام
لم ينقض .

والدليل على صحة ما قلناه ، هو ما قد ثبت أنه تعالى قادر على أن يحقق

(١) من أحدنا . في من

(٢) هذا البحث ثلثي من موضوعات متعددة في الإدارة الإلهية وحمل قدراته على الظلم والظهور
أو لا يقدّر . قدّر الله : أي القليل : يضر على الظلم ولكنه لم يفعل ذلك لحسنه . وقال النظام :
لا يقدّر على الظلم ولا على أن يترك الأسع لئلا يفسد ما صنع ، فلهذا لأن الظلم لا يقع إلا من
قدرة الله أو من يملكه . أما الظلم فيقول بقدرة الله على فعله وينسب الجبرية أنهم يقولون ذلك عنه .
(٣) أن الله . في من
(٤) نالمة من

أمر المستبين
وأمر المستبرك
ولاب الصبرين
على هذا الرأي

فيما علم الضروري ، فيجب أن يكون قادراً على أن يخلق بخلق الجبل ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس شئله إذا كان له ضد . والجبل قبيح .

وإن شئت فرضت الكلام في أهل الجنة فتقول : إنه تعالى قادر على خلق الشهوة فيهم ، فيجب أن يكون قادراً على أن يخلق فيهم الفرة ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس شئله إذا كان له ضد ، ومعلوم أنه تعالى لو خلق فيهم الفرة لكان قبيحاً .

وإن شئت فرضت (١) الكلام في فعل يجوز أن يقع فيكون قبيحاً ، ويقع فيكون حسناً ، فتقول : إذا قدر على إيقاعه على أحد الوجهين ، فيجب قدرته على أن يوقعه على الوجه الآخر ، لأن القدرة إنما تنافي بالإيجاد والإحداث دون وجوه الأفعال . بين ذلك ، أن أحدنا كما يقدر على (٢) أن يقول زيد في الدار وهو فيها يقدر على أن يقول ذلك وليس هو فيها . وكذلك الشال في القديم تعالى إذا قدر على المدفح وجب قدرته على الكذب ، لأنها شئ واحد لا يختلفان إلا بحسب اختلاف الخبير عنه ، وذلك مما لا يوجب تنافر القدرة عليه . وكذلك إذا قدر على إحياء لبيث عقب دعوى للشيء للنبوة وهو صادق ، وجب قدرته على إحيائه عقب دعواه وهو كاذب .

وقد أئرمهم مشايخنا رحمهم الله على هذا للذهب أن يكون أخف القادرين منا أقوى من الله ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . قلنا : بيان هذا ، أن المثل الذي لا يقدر على أن يعمل مثلاً (٣) ، يقدر على أن يزوج الثبر وهو واقف على

شبر الثبر يوقفه فيها وإن لم يستحق ذلك ، واقفيم تعالى غير قادر عليه لعدم لأن ذلك قبيح ، فيجب فساد قولهم .

قلنا : لو كان الله تعالى قادراً على الصبيح لوجب أن يوقفه .

قلنا : ليس يجب في كل من قدر على الشيء أن يوقفه لا محالة ، ألا ترى أن أحدنا مع قدرته على القيام ربما يكون قاعداً ، ومع قدرته على الكلام ربما يكون ساكناً ، فكيف أوجبنا في القادر على الشيء أن يوقفه بكل وجه ؟ وكذلك ما قدم تعالى قادر على أن يقيم القبلة الآن ، ثم إذا لم تقم لم يخلق في كونه قادراً .

وقلنا (٤) : لو كان القديم تعالى قادراً على الصبيح لوجب صده أن يوقفه ، قلنا : ما تريدون بالصحة ؟ فإن أردتم يجب أن يوقفه فقد أجبنا عن ذلك ، وإن أردتم أنه يجب أن يكون قادراً عليه فذلك محال عليه .

فإن قلنا : إذا كان القديم تعالى قادراً على الصبيح فما الذي أمكن من أن يوقفه ؟ قلنا : دلالة العدل ، وهو علمه بقبح الصبيح واستناده من أمثاله من ذلك ، فصح ما قلناه ، وصح أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فله لكان قبيحاً .

وقد كتب الله تعالى ، ما يمكن أن يستعمل به على أنه تعالى موصوف على ما لو فله لكان قبيحاً ، وإن كان الاستدلال بالسبع على هذه المسألة بعيد .

(٢) لغات (٢)

(٤) الكون (٤)

(١) نظراً في س

(٣) اللسان (٣)

(٢) نحو في س

(١) سورة في س

(٣) سبيل غير كان يقال به أو يجوز .

الرد على من يقول
أن الله لم يقدر
على الصبيح لوجب
أن يوقفه

حسب أدلة من
الكتاب على هذا
وإن كانت الأدلة
السمعية بعيدة

أن يتضح بنى الظلم من نفسه ، وهو غير قادر عليه ^(١) ، كما أنه لا يحسن من
النتيجه أن يتضح بتركه انقراض الأبطال ، لما لم يكن قادراً على ذلك ، وكما
أنه ^(٢) لا يحسن من الزمن التمتع مدح نفسه بتركه نفاق الطغيان والمجون على
دور الجيران ، لما لم يكن قادراً عليه ، كذلك هيأ ، إذ لم يكن القديم تعالى
قادراً على القبيح ، وجب أن لا يحسن منه أن يتضح بترك الظلم .

فإن قيل : أليس أنه تعالى تمدح بنى السنة والنوم والصاحبة والوفاء عن
نفسه مع أنه غير قادر عليه ؟ قلنا : فرق بين اللومين ، فإن أحدهما مدح يرجع
إلى ذاته ، والآخر مدح يرجع إلى فعل من أفعاله ، وهما مختلفان في هذا الباب .
^(٣) ألا ترى ؟ أنه لا يحسن من الزمن أن يتضح بتركه التسلق على ما ذكرناه
لما لم يقدر عليه ، ونحن منه أن يتضح بنى الظلم عن نفسه ، وإن لم يقدر
على ذلك ، لما كان أحد اللذين راجعاً إلى ذاته والآخر راجعاً إلى الفعل ،
كذلك في مسائلنا .

نصار : وقد أورد مشايخنا وجوهاً من الإلزام على القول بأنه تعالى يفعل
القبيح ، ويمكن أن يستدل ببعضها ^(٤) على أنه لا يفعل القبيح .

فمن ذلك ما ^(٥) قد ثبت في مقفوره القديم تعالى من الحسن ما يستغني به عن
القبيح ، فيجب أن لا يختار القبيح ، لأن من استغنى بالحسن عن القبيح ، لا يختار
القبيح تعالى .

وهذه الدلالة مبنية على أنه تعالى مستغن بالحسن عن القبيح ، وإن من
كان هذا حاله فإنه لا يختار القبيح .

(١) فاعلم من م

(٢) لا ، في م

(٣) ما هو ، في م

(٤) فاعلم من م

(٥) بعضها أيضاً ، في م

أما الذي يدل على الأصل الأول فهو ما قد ثبت أن الله تعالى قادر ذاته ،
ومن حق القادر ذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس القدورات ومن كل
جنس على ما لا يتناهى ، وهذا يوجب أن يكون في مقفوره من الحسن ما يستغني
به عن القبيح ، إذ الحاجة إنما تتعلق بالضرور والأجناس دون الأعيان ،
ألا ترى أن من احتاج إلى حلالة ، لا يختص حاجته بحلالة معينة لا يقوم
غيره مقامها .

وأما الكلام في أن المستغنى بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح فظاهر ؛
لأننا نعلم في الشاهد ضرورة أن أحداً إذا استغنى بالفضل ، وبه عن غصب مال
الغير فإنه قط لا يغصب مال الغير ؛ لا ذلك إلا لاستغنائه بالحسن عن القبيح .

وأوضح في المثال من هذا ، هو من استغنى بقاء الثمرات عن الغتصاب شرية
من ماء النير بأن يكون على الشط فإنه قط لا يغصب تلك الثمرة من غيره ،
ولا وجه له إلا استغنائه بالحسن عن القبيح على ما ذكرناه ، وهذه العلامة مبنية
فأما في القديم تعالى ، فوجب أن لا يختار القبيح .

وهذه الدلالة غير الدلالة الأولى ، لأنها كانت مبنية على استعانة المساجدة
عليه وهذه غير مبنية عليها ، ولذلك قلنا : إن الجسمة يمكنهم الاستدلال على
كونه عدلاً حكيماً بهذه الطريقة مع تجوزهم الحاجة عليه تعالى ، وجعلنا حال
الجيرة أسوأ من عالم ، لأنهم سدوا على أنفسهم طريقة العلم ببدل الله تعالى وحكمته .

وبما أورد مشايخنا في هذا الباب ، هو أن قالوا : لو فعل الله القبيح لكان
يجب أن يكون جاهلاً أو محتاجاً ، والجهل أو الحاجة لا يجوز أن عليه تعالى ، فيجب
أن لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .

وما ألزمهم شيئاً من ذلك ، هو أنه تعالى لم يجز أن يكون فعلاً لبعض القبايح لوجب أن يكون فعلاً لساوئها ، لأن الخلق في الجليح واحدة وهذا يوجب تجوز العظم والكذب عليه حتى لا تقع الحقة بشيء من أولئك ونواحيه ووعده ووعيد ، وحتى يجوز أن يدان الأبياء بذنوب القرائة ونسب القرائة بطلعات الأبياء والأبرار ، لأن أكثر ما في هذه الأمور أن يكون قبيحاً والقوم قد حوزوا عليه كل قبيح ، ومن جوز هذا لم أن لا يقول (١) بربوبه ولا أن يعبد ، وفي ذلك من التباد والكثرة ما لا يخفى به .

وربما يورد هذا الإلزام على وجه آخر ، فيقال : لا يخفى حال القدم إذا جاز أن يفعل القبيح من أحد أسرى : إما أن يفعله ويضع منه فعله ، أو يصفه ويحسنه .

فإن قيل : بالأولى ثمه (٢) ما ذكرناه من الوجوه ، وإن قيل (٣) بالتأني ثم أيضاً تجوز هذه القبايح وتحسن منه ، ومن بلغ في التصالح إلى هذا الحد فهو عن حد الاحلام خارج .

ولما ألزمهم شيئاً تجوز الكذب على الله تعالى ، انفرقوا فرحين (٤) :

فهم من جوزوه ، وهو العلوي من أصحاب الأنسرى ، وقد سمر على التباير واحتج عليهم بأن قال : أنتم قد جوزتم على الله تعالى العظم والقبايح ، فكيف لا يجوز عليه الكذب ، وليس الكذب بأعظم من العظم وغيره من القبايح ؟ وأوضح ذلك بمثال فقال : إن أهدأنا قال لصبي ادخل البيت فقله زمان موضوع لأجلك ، وليس في البيت ذلك ، فإن هذا ليس بأعظم من أن يقتل سناً من أسنائه أو يقطع يداً يدياً ، وقد جوزتم على الله هذا ، فجوزوا الكذب عليه أيضاً .

ومنهم من لم يجوزوه ، ثم انفرقوا في حله : ففهم من قال : إنما لم يجوز على الله تعالى الكذب لأنه يدل على الجهل والحاجة ، أو لأنه قبيح ، والله تعالى يرعوف بالقدرة على التفرد بالقبيح ، وهم التجارية (٥) .

ومنهم من قال : لا يجوز عليه الكذب ، لأنه صادق لقائه . والكلام على التجارية في الوجه الأول ، هو أنه إذا جاز أن يفعل القدم تعالى سائر القبايح لا يدل على الجهل والحاجة ، فما أنكروا أن يفعل الكذب أيضاً ولا يدل على الجهل والحاجة . وأما الكلام على من اعتل بوجوه الثاني فقد مضى ، أما قد بينا قدرته على ما لو فعله لكان قبيحاً .

وأما الكلام على من قال إنه تعالى صادق لقائه ، فغير أن يقال : ما دليلكم على أنه تعالى صادق لقائه ؟ فإن قلنا الدليل على ذلك أنه تعالى (٦) أخبر عن الأشياء وكان كما أخبر . قلنا لم : وما تلك الأشياء التي ذكرها ؟ فإن قلنا : أخبره عن خلقه (٧) السموات والأرضين حيث قال : **وما خلقت السموات والأرض إلا بقول قل قل قل** : ما أنكروا أنه لم يرد بذلك السموات والأرضين المختلفة ، وإنما أراد بذلك السموات والأرضين التي لم يخلقها بعد ، فيكون يكون كادياً فيه تعالى من ذلك .

وبعد ، فليس لمصادق يكون صادقاً حال ، وإنما المرجع بذلك إلى أنه فاعل كصدق ، والقوم إذا جسد صادقاً لقائه فكأنهم قد خروا عنه الصدق أصلاً .

وبعد ، فلو كان صادقاً لقائه لكانت هذه الصفة ترجع إليه ، فما انتهى

الكلام على التجارية

(١) ثم أصاب المسبح محمد بن النضر القزويني سنة ٢٢٠ هـ . وأما أكثر سيرة الأري وما سلفا على طبعه . فلما خلق الأفعال ، والصفات والكسب ، وفي الرواية بالخلق والخلق والخلق ٦٦١ .
(٢) نسخة من ↑
(٣) خلق ، في مس

(١) ثم في مس

(٢) وما ، في مس

(١) ثم في مس

(٢) قال ، ل

(٣) فاعل من مس

يجمع أن يغير شيء ولا يكون كما أخبر عنه ، فليكن هذا يرجع إلى الفصل لا إلى القرات ، ولست أرىكم أكثر من يجوز هذا . ثم يقال لهم : أليس الله تعالى إذا أذانه عندكم ثم لا يتبع أن يكون أكرأ يبيض الأشياء ناهياً عن البصص . فبلا فلا أن يكون صادقاً لقائه ، وفي كان لا يتبع أن يكون صادقاً في بعض الأشياء وكاذباً في البعض ؟ (١) .

وعما أزمهم به (٢) مشابهاً هو أنه (٣) لو جاز أن يفعل بعض الصابغ هذا فصل سائرهما ، وهذا يوجب عليهم جواز (٤) أن يبيد القرامنة بطلعات الأعداء ، وبما في الأتباء بذنوب القرامنة ، فلا يفسد من البباد عبادته .

وعند هذا الإلزام تجزوا حزبين واختلفوا فرقتين :

فهم من قال : لا يجوز هذا لأنه فيصح والله تعالى غير موصوف بالقد على التفرد بالصح ، وهم التجارية . وقد تقدم الكلام عليهم ، وذكرنا أن لا معنى لقولهم أنه غير موصوف بالقدرة على التفرد بالصح مع أن سائرنا مع والدة من قبل على سائر وجودها ، لأنه لو تفرد به لكان لا يزيد حاله على هذه الحال .

ويعد ، فكان يلزمهم تجوز أن يفعل الله ذلك كسأ لبعض الأعداء فيبيدهم بذنوب القرامنة ، ومن بلغ إلى هذا الحد في التجاهل فقد انسلخ من (٥)

وممن من قال : إننا لو علمنا وقضية الفصل لكانت يجوز ذلك على (٦) الله تعالى

- (١) جنبها في م
(٢) ناهية من أ
(٣) في م

- (٤) ناهية من م
(٥) ناهية من أ

إلا أن السمع منع منه . وجوابنا (٧) من هذا (٨) أن هذا مكابر ، لأنه لا عظم أحسن من معاقبة القهبر بذنب البير ، وقد قرر قبعة في عقل كل عاقل .

ثم يقال لهم : وكيف (٩) الحق بالسمع ؟ وما الذي أنتم من أن يكون كاذباً في ما أخبر به في كتابه ، وذكره على لسان رسوله ؟ بين ما ذكرناه ، أن أبيس لو بعث إلينا رسولا لو كتب كتاباً يقول فيه أبيس (١٠) وأطيعوني فأتى لا أضلكم عن سواء السبيل ، وأهدبكم إلى العرما للستيم ، فإنا لا نق يتوله ولا نصدق خبره (١١) فجوزنا كل فيج عليه . كذلك كان يجب أن لا نضع لم الله (١٢) تعالى عنهم ، فإن ذلك تعالى الله (١٣) عن ذلك أسوأ حالاً (١٤) من إبليس .

وعما أزمهم مشابهاً ، تجوز أن يبعث الله تعالى رسولا كاذباً إلى الناس ويظهر لهم على يديه ليدعوه إلى الضلال والسكر ، لأن ذلك ليس بأعظم من توليه الاضلال بنفسه .

فقد (١٥) هذا الإلزام اختلفوا فرقتين :

فهم من قال : إننا لم تجز (١٦) ذلك لأنه فيصح والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالصح ، وهم التجارية . والكلام عليهم قد مر ، ونعيد شرطاً منه فنقول : أوليس نفع في العالم إلا كاذب ولا نفع إلا مشرفة عن الاعتقادات ،

- | | |
|------------------|-----------------|
| (١٦) ناهية من م | (١٧) فكذب في م |
| (١٨) استنوي في م | (١٩) خبر في م |
| (٢٠) كلام في م | (٢١) ناهية من م |
| (٢٢) ناهية من أ | (٢٣) وجد في م |
| (٢٤) تجوز في م | |

وعندكم أن القدر ^(١) لا يخلق ^(٢) باليد أصلاً لا كسباً ^(٣) ولا إبداعاً
قد تقرر الله تعالى بها ، فكيف تقولون إنه غير موصوف بالقدرة على
التفرد بالتيقح ؟

وابتغاء ^(٤) قدر على إحياء الموت وإبداء الحياه والأرواح عند دعوى
القدرية وهو صادق ، فيجب أن يكون قادراً على ذلك وهو كاذب ، لأن
القدرة على ذلك مما لا يتصور بكذب للقدر ^(٥) ولا بصفته ^(٦) .

يبين ذلك ووضعه ، أن الذي يخرج القدر عن كونه قادراً وجوه
محصورة : منها ما يرجع إلى ما تحتاج إليه القدرة كعدم الفية ، ومنها ما يرجع
إلى القائل وهو علم القدرة ، ومنها ما يرجع إلى غي القدر وذلك وجوه
سنة : وجوهه ، أو وجود سببه ، أو ^(٧) حضور وقته ^(٨) ، أو حضور سببه ،
أو تضيئه ، أو تضيئه وقت سببه ، وفي من هذه الوجوه غير حاصل في مسألتنا ،
فيجب أن لا نتخير قدرة القديم تعالى على ذلك بكتيب للقدر وصفه .

ثم يقال لم : هب أنه تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالتيقح ،
أو ليس أنه تعالى قادر على أن يخلق كسباً لهذا للقدر ^(٩) فيلزم منه ^(١٠)
ما فرغ منه .

ومهم من قال : إنما لم يحر ذلك لأن السبب موضوع للتصديق ^(١١) .

وجوابنا أننا لا نسلم ذلك ، بل للسبب إنما يدل على صفة من ظهر عليه

- (١) القدرات ، في س
(٢) كسباً ، في س
(٣) وصفه ، في س
(٤) وإبداء عليه ، في س
(٥) القدرات ، في س
(٦) ولاه ، في أ
(٧) حضوره ، في س
(٨) القدر ، في س

بشرط أن يكون الظاهر له عدلاً حكيماً ، فمما إذا لم يكن عدلاً حكيماً فلا .
وقد أفتنم إلى الله تعالى سائر التبايح فكيف بكتيب القول بذلك ؟

ثم يقال لم : وما دليلكم على أن السبب دلالة التصديق ؟ فإن قالوا : لأن
الله تعالى قادر على أن يخلق غيباً العلم الضروري بصدق الذي فيجب أن يكون
قادراً على أن يعرفه صدقه استدلالاً ، قلنا : ولم يجب ذلك ؟ فإن قالوا : لأنه
تعالى لما قدر على أن يعرفه ذاته اضطرراً قدر على أن يعرفه استدلالاً ،
قلنا : ولم يجمع بين الأمرين ، وهل هذا إلا جمع ^(١) الأمرين من غير حجة
جامة ؟ ثم يقال لم : أبس أنه تعالى قدر على أن يعرفه وجوده اقتضاه اضطرراً
ولم ^(٢) يتقدر على أن يعرفه ^(٣) استدلالاً ، فهذا جاز منه في مسألتنا ؟ فإن قالوا :
إن كلاً من في التبر ، قلنا : هذا قرار بمجرد دفع الإلزام ، وما هذا سببه من
الاحترازات فلها ما لا يقبل ، وصار الحال فيه كالحال في ما إذا قلنا للجسم
لو كان القديم تعالى جسماً لوجب أن يكون محدثاً ، فقول الجسم إنما يجب أن
يكون محدثاً إذا كان السلام في الشاهد فمما في الثابت فلا ، فكما أننا نقول
لم هذا احتراز لجرد دفع الإلزام فلا يقبل ، كذلك في مسألتنا .

وبعد ، فإنه تعالى قادر على أن يعرفه العلم اضطرراً ولم يتقدر على أن يعرفه
استدلالاً ، فهذا جاز منه في مسألتنا ؟ فلا يحدون له جواباً .

فصل في خلق الله تعالى

وهنرضي به الكلام في أن أنساب السابغ غير مخلوقة فيهم وأنهم ^(١) المحدثون لها .

- (١) جمع بين ، في س
(٢) يعرفه ، في س
(٣) وأن لم ، في س
(٤) وأنهم هم ، في س

والخلاف في ذلك مع الجبر :

فإن منهم من ذهب إلى أن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فبما لا يتعلق لها بما أصلا ، لا اكتسابا ^(١) ولا إحداثا وإنما نحن كالظروف لها ، وهم الجلبه أصحاب جيم بن صفوان ^(٢) .

ومنهم من ذهب إلى أن لها بنا متعلقا من جهة الكسب ^(٣) وإن كان مخلوقة فبما من جهة الله تعالى .

ثم اختلفوا : فبعض من سوى في هذه القضية بين المباشر والغير وهو ضرر من عمرو ، ومنهم من قال : إن المباشر خلق الله تعالى فبما متعلق بنا من حيث ^(٤) الكسب ، وأما الغير فإنه تعالى مفرد بمقتضاه .

وقبل الشروع في المسألة نذكر حقيقة الفعل .

حقيقة الفعل

فالفعل على ما ذكره في الكتاب ، هو ما يحصل من قدر من المولات . وهذا يوم أن الفاعل يجب أن يكون قادرا حال وقوع الفعل لا محالة . وكذا ، فإن الرائي ربما يرى ويعتق قبل الإجابة . فالأولى أن يقال في حقيقة الفعل : هو ما وجد وكان التبر قادرا عليه . فلا يتوجه عليه الاحتراض الذي وجهناه على الأول .

ثم إن بين المحدث وبين الفعل فرقا ، وهو أن المحدث يعلم محدثا .

(١) كسبا ، أي من

(٢) نقل سنة ١٢٤٠ هـ . وأما كونه القول بنى المصنفات ، وأن المصنفات مدونة .

(٣) حلول الأفعال من جهة الكسب ، أن يشترط عدم العلم الإلهي وأنه يعلم جهة العلم لا جهة الأمر ففروا أن الله تعالى خلق العلم وأن الإنسان يكسب منه من هذا الحق . فذكره .

فصده الإنسان وعلمه ففرد الله وتلقه العلم .

(٤) جهة ، أي من

لم يعلم أن له محدثا ، وليس كذلك الفعل : فإن إذا علم فعلا علم أن له فاعلا ما وإن لم يعلمه بعينه

ولهذا طلب فاعله القضاة على الأخرى في بعض النظم استدلاله على أن العالم ماسك بقوله : قد ثبت أن العالم صنع فلا بد له من صانع ، قال : بل العلم بأن العالم صنع يضمن العلم بأن له ماسكا ، فكيف يصح هذا الاستدلال ؟

فصل من ^(١) هذه الجلة ، أنه إذا علم الفعل فعلا يعلم أن له فاعلا ما على الجلة ، وإنما يقع الكلام بعد ذلك في تعيين الفاعل .

وإذا أردت أن تعلم الفاعل بعينه ، فلك فيه طريقان : أحدهما ، أن تخبر عنه ، فحين وجدت الفعل يقع بحسب قصده وخواصه ، ويتحقق بحسب كراهته وصلاحه ، حكمت بأنه فعل له على الخصوص . والطريقة الثانية ، هو أن تعلم أن هذا القصور لا يجوز أن يكون مقصورا ^(٢) لقادر بالقدره ، فيجب أن يكون مقصورا لقادر قداته ^(٣) وهو الله تعالى .

ثم إنه رحمه الله تعالى لما ذكر في حقيقة الفاعل ^(٤) القادر ، سأل عنه على ذلك فقال : كيف يصح ذلك وفي الناس من ذهب إلى أن الفعل إنما يقع بطبع المحل ، أو بقوة له غالية ، على ما ذكر عن الأوائل من المتأخرين ؟

والجواب من ذلك أن الطبع غير مقبول ، وقد تقدم ذلك . ثم يقال لم : ما تريدون بالطبع ؟ فإن أردتم به الفاعل المختار ، فهو الذي ترونه ، ولكن الباردة فاسدة ، لأن العرب لا تنسى الفاعل المختار طبعيا . وإن أردتم به أمرا

(١) من ، أي من

(٢) فساد ، أي من

(٣) خاصة من من

(٤) الفعل ، أي من

موجِباً ، فإنا قد ذكرنا أن الفعل إنما يصدر عن الجملة ، فلو أثر فيه لا بد من (١)

أن يكون راجعاً إلى الجملة .

ثم إنه وجه الله لنا ذكر حقيقة الفعل ، ورأى أن الاتصال فيها ما يستحق عليه اللذخ والثواب ، وفيها ما يستحق عليه القم والقاب . وفيها ما لا يستحق عليه واحد منهما ، تسكلم في أقسام الأفعال .

وجملة الكلام في ذلك أن الفعل ينقسم (٢) إلى : ما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه ، وإلى ما ليس له صفة زائدة على ذلك . ما لا صفة له زائدة على حدوثه وصفة جنسه فهو كالحركة البسيرة والكلام السير ، وذلك لما يقع من السامع ولا مدح فيه . وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه ، فهو فعل العالم بما يفعله .

وذكر في الكتاب ، أن العالم بما يفعله ، السير بينه وبين غيره ، لا مدح فيه من أحد وجهين : إما أن يكون له فعل ، أو لا يكون له فعل ، ولم يمتد في ذلك زوال الإجماع ، وانحصر على اعتبار زوال الشهوة .

والأولى أن يعتبر زوال الإجماع أيضاً .

فالقصة الصحيحة في ذلك أن يقال : إن فعل العالم بما يفعله السير بينه وبين غيره ، إذا لم يكن ملحقاً لا يجوز من أمرين : إما أن يكون له فعل ، أو لا . فإن كان له فعل فهو الحسن ، وهو ما لم نلحظه أن يفعله ولا يستحق عليه ذم . وإن لم يكن له فعل (٣) ، فهو القبيح ، وحمده وحقيقته قد تقدم .

ثم إن الحسن ينقسم قسمين : فإما أن تكون له صفة زائدة على حسنه ،

فإنه لا بد

البحر

الحسن

وأما أن لا يكون كذلك . فالأول هو الذي يستحق عليه اللذخ ، والثاني هو الذي لا يستحق يفعله اللذخ وبسبب مباح . وهذه : ما عرف فاعله حسنه أو ذل عليه ، ولهذا لا توصف أفعال القديم تعالى بالبإباح ، وإن وجد فيها ما صورته صورة الإباح كالغالب .

وأما ما يستحق عليه اللذخ فضل قسيتين : إما أن يستحق يفعله اللذخ ولا يستحق القم بأن لا يفعله ، وذلك كالنواقل وغيرها ؛ وإما أن يستحق اللذخ يفعله والقم بأن لا يفعله ، وذلك كالواجبات . وقد تقدم حدود هذه الأقسام .

ثم إن الواجبات تنقسم : ففيها ما له بدل وهو الراتب الجبري وفيها ما لا يدل له وهو الراتب الضماني . وقد تقدم ذلك في صدر الكتاب .

ونقسم قصة أخرى إلى ما يستحق ؛ وذلك نحو رد الوديعة وشكر القصة (١) من العقليات ، ومن الشريعات كالزكاة (٢) وما شاكل ذلك ؛ وإلى ما لا يستحق ، وذلك نحو النظر والفرقة من العقليات ، ومن الشريعات كالصلاة والصيام وغيرها (٣) .

ونقسم قصة أخرى إلى : حق ، وشرعي . فالحق هو ما استغنى وجوبه بالشرع ، وذلك نحو الصلاة والصيام والمال وما جرى هذا الجرى .

ونقسم الواجبات إلى : ما له سبب موجب ، وإلى ما ليس كذلك . وهذه القصة تنأق في العقليات والشرعيات جميعاً .

فإن الأول من العقليات فهو : كتحفظ الوديعة ، فإن لها (٤) سبباً موجباً

(١) الزكاة ، في ص

(٢) لا ، في ص

(٣) القم ، في ص

(٤) ومخرجا ، في ص

(١) مقسم ، في ص

(٢) نالصة من ص

(٣) محامل ، في ص

(١) وهو المشكك (١) به ، وقضاء الدين ، فإن الاستفراض سبب وجوبه ،
وشكر التمس فإن وجوبه مبدأ وهو التهمة . ومن التبرعات ، كالكفارات ، فإن
لها سبباً موجباً وهو الجبن أو الخس في ذلك بين القضاء ؛ وهذا
في كفارة الجبن ، وأما في (٢) كفارة الظهار فسيبها الظهار ، وفي كفارة القتل
سببها القتل .

ومثال الثاني من المقليات : الإحصاء ، فإنه لا سبب له موجب ، ومثله
من (٣) التبرعات الصلاة والقيام .

ثم ينقسم ما له سبب من الواجبات إلى : ما يكون سبب وجوبه من جهة
وإلى ما يكون سبب وجوبه من جهة الغير .

فالأول ، ككفارة (٤) الجبن ، فإن سببه إما الخس أو الجبن ، وأى ذلك
كان فهو من فلتنا .

والثاني ، ككافة في قتل الخطأ ، فإن سبب وجوبه القتل ، وهو من جهة
الغير . ويمكن أن يعد في هذا القسم : النظر في طريق معرفة الله تعالى لأن
سبب وجوبه ربما يكون دواء (٥) ، وقصة قاص ، وتخوف قاص ، وتخوف خوف ؛ ويمكن
عده في القسم الأول أيضاً لأن سبب وجوبه ربما يكون نظراً في كتاب ،
أو تنبيهاً من ذي قبل . وعلى الحقيقة فهذا المثال معهود في القسم الأول ، لأن
سبب وجوب النظر إنما هو الخوف من تركه ضرراً ، وذلك (٦) أبداً يكون (٧)
من فلتنا . وإنما يختلف المثال في سبب الخوف ؛ فربما يكون من فلتنا ، و مرة
يكون من فعل غيرنا .

(١) هذا المشكك ، في س
(٢) في س
(٣) دافع ، في الأصل

(٤) التهمة من س
(٥) هو كفارة ، في س
(٦) يكون أبداً ، في س

وتنقسم الواجبات : فبها (٨) ما يضاف إلى أسبابها ، وفيها ما يضاف
إلى أولها .

فالأول ، كالكفارات ، فإنه يقال كفارة الدين وكفارة الظهار .

والثاني ، كالصلاة ، فإنه يقال صلاة الظهور وصلاة العصر . والفرق بين
الإختصاصين ، أن أحدهما إضافة إلى سبب موجب ، والآخر (٩) إلى ما لا موجب .

واعلم أن الأفعال الشرعية قد توصف بالصحة وقد توصف بالقصور ، والمراد
به يختلف بحسب اختلاف مواضعه ، فإذا وصفت (١٠) به القعود ، نحو البرقيات (١١)
والأشكة ، فيقال إنها صحيحة أو فاسدة ، فالمراد به أنه استوفى شرائطه على
ما اقتضاه الشرع فأوجبته (١٢) التمس حتى يجوز له التصرف ويحل (١٣) له الاستمتاع ،
أو لم تستوف على ما اقتضاه الشرع فلم يجد التمس ولا يحل له الاستمتاع . وإذا
استعمل في الصلاة فالمراد به أنه يلزمه فيها الإعادة أو لا يلزم ذلك فيها . وإذا
استعمل ذلك (١٤) في الشهادة فبببب شهادة صحيحة أو فاسدة ، فالمراد به أن القاضي
يلزمه الحكم بها أو لا يلزمه ذلك ، ولا يرد بذلك كونها صادقة أو كاذبة ،
لأنها قد تكون صادقة ولا تكون صحيحة ، كشهادة العهد عند الفقهاء ، وشهادة
الأب لأبنته ، فلا يلزم الحاكم الحكم بها ، وقد تكون كاذبة ثم توصف بالصحة ،
إذا أقر الحاكم أن يحكم بها . وإذا استعمل في خبر الوارث ، فيقال إنه صحيح
أو فاسد ، فالمراد به أنه قل على وجه بطلان (١٥) القصد به ، أو لم ينقل على هذا
الوجه فلا يلزم (١٦) العمل به ، ولا يفيد (١٧) في ذلك (١٨) كونه صدقاً وكذباً ؛ لأنه

(١) ذمياً ، في س
(٢) وصف ، في س
(٣) حل ، في س
(٤) يلزمه ، في س
(٥) ذلك ، في س

(٦) والأخرى ، في س
(٧) القيضات ، في الأصل
(٨) قلعة من س
(٩) قلعة من س
(١٠) يلزمه ، في س

قد يوصف بالصحة وإن كان كذباً إذا أزم الميل به ، و يوصف بالفساد إذا لم^(١) يزم الميل به وإن كان صديقاً لنفسه . هذا هو القسم الأول .

وأما القسم الثاني فهو من أقسام القبيح .

وجلة القول في ذلك ، أن أقسام القبيح تنقسم إلى : ما يكون صغيراً ، وإلى ما يكون كبيراً . وما يكون كبيراً ينقسم إلى : ما يكون كثيراً ، وإلى ما لا يكون كثيراً^(٢) . والكلام في حقيقة هذه الأقسام محدودها يهودى باب التوحيد إن شاء الله تعالى .

ثم إن القبايح تنقسم إلى : ما ينتهي حاله بالإكراه ، وإلى ما لا ينتهي حاله بالإكراه .

والأول ، هو كل ما يمتدى عنه إلى غيره ، وذلك كإظهار كفة السكر . فإن ذلك قبيح ولا إكراه . ثم إذا أكره عليه يهود^(٣) له أن يقول ذلك لا على الاعتقاد والتدين به ، بل على أنسك كفتشون لإظهاره والقول به . أو على أن التعارض يتولونه .

والثاني من هذين القسمين ، هو ما يمتدى ضرره إلى الغير ، وذلك هو قتل الغير وما شاكل ذلك ، فإن ما هذا سيئه لا ينتهي بالإكراه ، بل يلزم السكره أن يضع مع نفسه أن عقاب الله تعالى أعظم من عقاب هذا السكره . فهو أقدمت على ما يكرهه عليه استعصفت عقوبة أشد من هذا .

ونقسم القبايح أيضاً إلى : ما لا يمكنه الاعتكاف عنه إلا بأن لا يفعله ، وإلى

(١) لم يكن في من
(٢) يكون كثيراً في من
(٣) بالغة من من

ما يمكنه الاعتكاف عنه بأن يفعله على وجه آخر عاقب له . فالأول^(١) كاللطم ، فإن الاعتكاف عنه لا يمكن إلا بأن لا يفعله ، والثاني كالطير الكلب ، فإنه يمكنه الاعتكاف عنه بأن يوقه على وجه الصلح ، وكالجمعة ، فإنه يمكن الاعتكاف عنه بأن يوقه سجدة لرحمن ولا يوقه سجدة للشيطان .

ثم إنه رحمه الله ، لا رأى أن من حكم القبيح استحقاق القم والعقاب عليه وأنه لا بد من أن يكون للسكف طريق إلى إزالة العقوبة عن نفسه ، ومن الطريق إلى ذلك على صرب من الإجمال قتل ، إن الطريق إلى ذلك : إنا التوبة أو كثرة الطاعات .

والثبوت ، هو أن ينعم على ما قبله من القبيح القبيح ، ويرى على أن لا يعود إلى أمثاله في القبيح . ثم إن هذا التندر كاف إذا كان القبيح يندعو بين الله تعالى ، وأما إذا كان بينه وبين الآخرين بأن يكون مساهمة إلى الغير ، فلهذا يجب أن ينظر : فإنه كان فعلاً ، يقره أن ينعم عليه ويرى على أن لا يعود إلى أمثاله في القبيح ويسلم نفسه إلى ولي القتل . وإن كان ضعفاً ، يرد النصوب بهيته إن كان باقياً ، وإلا فضيته إن كان من ذوات القيمة ، أو مثله إن كان من ذوات الأمتال^(٢) ، ثم إذا نال عن ذلك لا يستحق بدمه القم والعقاب .

وإنما قلنا : إن التوبة على الجدة الذي ذكرناه تزيل العقاب ، لأن نظير التوبة من الشاهد إنما هو الاعتذار ، ومعظم أن أحدنا لو أساء إلى غيره ثم اعتذر إليه اعتذاراً صحيحاً فإنه لا يستحق حد ذلك الدم على الإساءة ، فكذلك في مسائلنا .

(١) الأول ، في من
(٢) الثاني ، في من

وأما كثرة الطاعات، فإنها لا تؤثر في إزالة العقاب المستحق على الكبيرة والأعمال هذه الأعمال على ما يجب. في باب العمد إن شاء الله تعالى، ولكنها تؤثر في إزالة العقوبة المستعجلة على الصغيرة، لأن كثرة الطاعات من الشاهد كثرة الاحسان إلى الغير، ومعروف أن أحدا لو أحسن إلى غيره ضروريا من الإحسان ثم كسر له رأس ثم فإن هذه الإساءة تقع (١) مكفرة في جنب ماله من الإحسان إليه، وبالعكس من هذا فإنه لو قتل واحداً من أمرته فإنه يحبط جميع ماله قبله من الإحسان.

وإن قد فرغنا من بيان أقسام الفعل وما يتصل به، نعود إلى البداية على أن أقسام العباد غير محصورة فيهم، وأنهم هم المحدثون لها.

والذي يدل على ذلك، أن فصل بين الحسن والسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فصعد الحسن على إحسانه وعدم السيء على إساءته، ولا يجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه، ولا في طول القامة وقصرها، حتى لا يحسن منا أن نحول الطويل لمثالي فثقت، ولا تقصير لم قصرت؟ كما يحسن أن نحول القام لم مثلي؟ ولا كما ذهب لم كذبت؟ قلنا أن أحدهما (٢) متعلق بنا وموجود (٣) من جهتنا بخلاف الآخر، وإلا لما وجب هذا الفصل، ولكان الخلل في طول القامة وقصرها كالحلل في الطول والكسب، وقد عرف فساد.

من (٤) قال: لا يمكنكم أن تستدلوا بهذه الطريقة على أن هذه الأمثال متفقة بكم، فإنكم تحمدون الله تعالى على الإيمان، وإن كان الإيمان من فعلكم

مسودة إلى أن
الفعل الإلهي هو الذي
نعم

ومتعلق بكم، وكذلك فإنكم تمنون أحدنا على الإمانة والفرق والخرق وغير ذلك مع أن شيئا من ذلك لا يتعلق به.

فتا: أما الأول فليس على ما نظرت، لأن لا نحمد الله تعالى على الإيمان لله، وإنما نحمد على مقدماته من الإقرار والتكبير وإزاحة اللبس بأنواع الأنطاف، وذلك موجود من قبله ومتعلق به فلا يلزم، ولهذا قال بعض أصحابنا حين أورد بعضهم (١) هذا السؤال عليه بحضرة بعض الأكارب قال: إنما لا نحمد الله تعالى على ذلك وإنما الله يحمدا عليه، فالقطع السائل. فقال السائل: شغعت السائلة فضيات.

وأما ما ذكرته ثانياً فليس كذلك أيضاً، لأن لا نحم أحدنا على الإمانة والفرق والخرق، وإنما نحمد على مقدمات ذلك؛ ألا ترى أن من وضع صياحاً كتب بحد لحيوت (٢) فإن ضنا إياه ليس على الإمانة وإنما هو على إقامته أو وضعه تحت اليد، وكذلك من ألقى صياحاً في نور ليحرقه الله تعالى، فإنه لا نحمه على الإحراق للوجود من قبل الله تعالى، وإنما نحمه على تقربه من جهة (٣) إيمانه وإقامته فيها؟ عند ما علمنا، وصح الاستدلال بهذه الطريقة.

فإن قال: ما أنكرتم أن الفصل بين الإحسان والإساءة، وبين حسن الوجه وقبيحه، واجمع إلى أن أحدهما متعلق بنا من جهة الكسب بخلاف الآخر، لا إلى ما قلتموه؟ قيل له: إن مذهبكم في الكسب لا يتعلق، ولو عقل فإنه يتعلق بالله تعالى فلا يبقى لفصل جهة تضامن إيتنا، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ اصح أن على هذا الغضب لا يتصور استحقاق المدح والحمد، ويلزم أن يكون

(٢) الموت، في ص

(١) الحصة من ص

(٢) الحصة من ص

(٣) متعلق بما موجود، في ص

(١) الحصة من أ

(٢) الحصة من ص

النظم والكذب وغيرهما من الأفعال ، كطول القامة وقصرها في أنه لا يمتنع
استحقاق المدح والقدح عليها البتة ، وذلك يوجب قبح بئس الأنبياء ، وبطلان
الشرائع أصلاً .

وكما يلزم القوم على هذا المذهب أن لا يفرق بين الحسن والسيئ ، وأن
يرتفع المدح والقدح والثواب والعقاب ، ويلزمهم قبح بئس الأنبياء ، ويلزمهم
أيضاً أن يكون هو قائل القباح ، لأنه إذا كان خالقاً لأفعال العباد وفيها القباح
لزم ما ذكرناه ، وذلك يوجب أن لا تنفع لهم ثقة البتة^(١) بكتابات الله تعالى^(٢)
وأن يجوزوا أن يمشي إليهم رسولا كاذباً ويظهر المعجز عليه ، ليضلهم من
سواء السبيل ، ويدعوهم إلى الكفر ، ويصرفهم عن الإسلام ؛ لأنه إذا حار
أن يفعل بعض القباح جاز أن يفعل سائرهما ، إذ لا فرق بين بعضها وبين البتة
في القبح .

ومثي قيل^(٣) : إن ذلك قبيح ، والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التعمد
بالقبح ، قلنا : قد أجبنا عن هذا ، ويسأل أن الله تعالى موصوف بالقدرة
مالم فعله لكان قبيحاً ؛ وذلك أنه لو لم يقدر على التفرد بذلك تقديراً ، فإنه
يقدر على أن يجعله كسباً لبعض العباد ، فيلزم ما ذكرناه .

وكأن هذا لازم لهم ، فكذلك يلزمهم أن لا يثبت لرسول الله تعالى
على الكفرة ، لأن للكافر أن يقول إن كنت رسولا فلا أقل من أن تكفر
وساتلك موافقة لمراد الرسل ، فكيف تدعوننا إلى الإسلام ، ومن أرسلت إلينا
أراد منا الكفر وخالفه فينا ، وجعلنا بحيث لا يتكنا الاضكاك عنه ؟

ويلزم^(١) انقطاع الرسل من وجه آخر ، وهو أن يقال لهم : إلى ماذا تدعوننا
؟ فإن كنتم^(٢) تدعوننا إلى ما خلقه الله تعالى فينا ، فإن ذلك بما لا فائدة فيه ،
فإن كنتم^(٣) تدعوننا إلى ما لم يخلق الله تعالى فينا ، فذلك مما لا نطيعه
لا يمكن منه .

ويلزمهم التسوية بين الرسول وبين إبليس ، لأن الرسول يدعوهم إلى
ألف ما أراه الله تعالى منهم^(٤) ، كأن إبليس يدعوهم إلى ذلك ، بل يلزمهم
أن يكون حال الرسول أسوأ من حال إبليس ، لأن إبليس إنما يدعوهم إلى
الله ، وكل مذهب يقتضي ذلك ويؤدي إليه فكذلك به فساداً .

ويلزمهم أيضاً قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لأن الأمر لا يحل
إما أن يكون أمراً بالواقع ، وذلك قبيح ويمر في القبح بحرى أمر المرئ
شائع بالزول . ×

وإن كان أمراً بما لا يقع ، فإن الأمور غير قادر عليه عديم قولهم بالقدرة
سبية ، فيكون الأمر به أمراً بما لا يطلق ، وتكليف ما لا يطلق قبيح .

وهكذا الكلام في النهي عن المنكر ، لأنه إن^(٥) كان نبياً عن الواقع ،
فذلك قبيح^(٦) ولا فائدة فيه ، وإن كان نبياً عما لم يقع ، فإن ذلك نهى
لم يقدر عليه وذلك قبيح أيضاً ، ويمر في القبيح بحرى نهى الزم
من المدو^(٧) . ×

(١) ويلزمهم في ص (١٢) أو (١٣) كنت في الأمل
(٢) هم في ص (١٤) لذا في ص (١٥) لا في ص
(٣) ما بين إشارتي القرب × . . . × فيه تديم وتأخير في ص

(١) خاصة من ص
(٢) قال في ص
(٣) خاصة من ا

فإن قيل : الاستدلال بحسن اللبس والأثر والنتى على أنا محدثون
لتصرفاتنا استدلال بقرع الشيء على أصله ، لأننا ما لم ندع أن أحدنا محدث
لتصرفه لم ندع حسن مدحه وذمه وأثره ونتيه .

قيل له : إنا ندع حسن الأثر والنتى واللبس ، وأقدم على الجلة ضرورة ، وإن
لم ندع كونه محدثاً على التفصيل ، فلا يكون الاستدلال بذلك عليه استدلالاً بقرع
الشيء على أصله ، كما أنا لما أمكننا أن ندع كون الذات قادراً (١) عالماً (٢)
وإن لم ندع كونه حياً ، أمكننا الاستدلال بذلك على كونه حياً ، ولا سيكون
مستدلين بقرع الشيء على أصله ، وإن لم يكن الذات عالماً وقادراً ما لم يكن حياً ،
كذلك في مسائلنا .

وبلزم (٣) أيضاً قبح مجاهدة أهل الروم وغيرهم من الكفار ، لأنهم كرهوا
أن يقاتلوا (٤) لئلا يقاتلوا (٥) مجاهدونا ؟ فإن كان جهاداً إلاناً على ما لا يرشد الله تعالى
منا ولا يجه فليجاهد لسمك أولى وأوجب ، وإن كان الجهاد إلاناً على ما خلق الله
وجعلنا بحيث لا يمكننا مغارته والانسكاك منه فليقاتل جهاداً لا معنى له .
ولو وجب هذا الجهاد والحال (٦) لما ذكرناه (٧) لكان إلاناً واجباً به .

طريقة أخرى في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها .

وتحررها هو أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب (٨) قصد
ودواعينا (٩) ويجب اعتقادها بحسب كراتنا وعارضنا مع سلامة الأحوال
إما محققاً وإما مقدراً ، فلو أنها بحاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجب ذلك
فيها ، لأن هذه (١٠) الطريقة ثبتت احتياج الشيء إلى غيره ، كما بينا أحد .

طريقة أخرى
في أن أفعال
العباد غير مخلوقة
لهم

التحرك إلى الحركة ، والساكن إلى السكون ؟ وهي هذه القلاقة المتصلة ،
وما خضع كان على طريق الإلزام .

وقولنا في هذه التصرفات أنه يجب وجودها بحسب قصدنا ودواعينا (١) ،
ويجب اعتقادها عند كراتنا وعارضنا ، فالراد به طريقة الاستمرار ، لا ما هو
في كون الجسم متحركاً وأنه يجب عند وجود الحركة . وقولنا مع سلامة
الأحوال ، فالراد به خلوص الدواعي وزوال اللوائع . وقولنا إما محققاً ،
فالراد به فعل العالم لما ينشأ ، فإنه (٢) يجب وجوده بحسب قصد ودواعيه
نعتيقاً (٣) . وقولنا وإلماً (٤) مقدراً ، فالراد به فعل الساقط (٥) ، فإن قصد وإن لم
يقع بحسب قصد محققاً ، فهو واقع بحسب مقدراً ، فإننا لو قدرنا أن يكون له
داع لكان لا يقع فعله إلا موقوفاً عليه وبحسبه .

إذا ثبت هذا ، فالذي يدل على أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب
قصدنا ودواعينا هو ، أن أحدنا إذا دعه الداعي إلى القيام ، حصل منه القيام
على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة ، بحيث لا يختلف الحال فيه . وكذلك
فودعه الداعي إلى الأكل بأن يكون جائعاً وبين يديه ما يشتهي ، فإنه يقع
منه الأكل على كل وجه ، ولا يختلف الحال في ذلك . وهذه أمانة كونه
موقوفاً على دواعينا ويقع بحسبها . وكذا (٦) أنها تقع (٧) بحسب دواعينا ونقف (٨)
عليها ، فقد تفت (٩) على قصدنا أيضاً ، وعلى أكلنا ، وعلى الأسباب الموجودة
من قبلنا ، ألا ترى أن قوله : محمد رسول الله ، لا تنصرف إلى محمد بن عبد الله

(٢) يقع بحسب قصد ودواعيه محققاً ، في ص .
(٣) فاعلم من ص .
(٤) الساقط والنام ، في ص .
(٥) أنه يقع ، في ص .
(٦) ويقتض ، في ص .

(١) أو ، في ص .
(٢) فاعلم من ص .
(٣) أنه يقع ، في ص .
(٤) يجب ، في ص .

(١) عالماً قادراً ، في ص .
(٢) على مدحه ، في ص .
(٣) لمدحه ودواعيه ، في ص .
(٤) وغيرهم ، في ص .
(٥) مدحه ، في ص .
(٦) يجه ، في ص .

دون غيره من المحدثين ولا يكون خيراً عنه إلا بقصد ، وكذلك الكتابة^(١) لا تحصل منه إلا إذا علمها ، ولا يكفي ذلك حتى يكون مستكلاً للآلات التي تحتاج الكتابة إليها نحو القلم وغيره ، وأيضاً فإن الألم يقع بحسب الضرب للوجود من جهة ، بقل يقبله ويكثر بكثرته ، فصح حاجة هذه التصرفات إليها وتمثلها بنا على الحد الذي ادعيته .

فإن قال^(٢) : لا يمكن الاستدلال بهذه الطريقة على أن هذه التصرفات واقعة من جهتنا ، لأن فعل اللبأ يقع بحسب قصد الملقى وداعيه ، ثم لا يدل عندكم على أنه فعله . وكذلك غير البداية في الجهة التي تسير فيها تابع قصد الراكب وموقوف عليه . كذلك ففهم أهل الجهة تابع لاختيارهم وموقوف على قصدهم . وأيضاً فإن اللون الحادث عند الضرب موقوف على الضرب ، بقل يقبله ويكثر بكثرته . وهكذا : فيبيض^(٣) القتيبي^(٤) يقع بحسب الضرب من جهتنا ، وسواد الخبز يقع على أحوال خليط الزاج بالنفس ، وأيضاً فإن الحرارة الحادثة عند حك إحدى الراحتين بالأخرى موقوف على الحك ، بقل يقبله ويكثر بكثرته ، ثم لم يدل شيء من ذلك على أنه واقع من جهتنا ومتعلق بنا ، كذلك في مسائلنا .

قيل له : أما فعل اللبأ ، فإنه يقع بحسب قصده وداعيه ، غير أن داعيه مطابق لداعي الملقى . فلا يصح ما ذكرتموه ، وكذا الكلام في البداية ، ولهذا فلو قصد الراكب أن يسيرها^(٥) في وجه الأسد لما سارت ، فصح أن يسيرها^(٦)

القصد^(١) وداعيه^(٢) ، دون قصد الراكب وداعيه . وأما مع أهل الجنة فإن الله تعالى وموقوف على قصده وداعيه دون قصدهم ودواعيهم ، لا ذلك وإلا كان يجب إذا دعى بعضهم الداعي إلى أن يبلغ نوابه ثواب من الأبناء أن يحصل ذلك ، ومعلوم خلافه . وأما ما ذكرتموه في اللون ، قال ، لأن ذلك اللون ليس بمحدث ، وإنما هو لون الدم الذي كان فيه فاعرج ضرب ، فولا ذلك وإلا كان يجب أن يحصل هذا اللون في الجاد عند ضرب ، لأن السبب حاصل والمحل محتمل ، ولا منع معلوم خلافه .

فإن قيل : ليس لا يجب في الضرب أن يولد الألم في الجاد وإن كان لما له في الحى ، فهلا جاز مثله في اللون ؟ قلنا : إنما لم يصح ذلك في الألم ، والضرب إنما بشرط انتهاء الصفة ، وهذا إنما يتأتى في بدن الحى دون الجاد ، من كذلك في اللون ، فظهر الفرق بينهما .

وهكذا الكلام في بياض القتيبي ، فإن ذلك اللون ليس بمحدث بل هو لون له فيه فظهر^(٣) بالضرب ، ولهذا يستمان في ذلك بياض البيض ، فولا ذلك لا يجب إذا صب الماء في الطنجير وضرب^(٤) أن يبيض^(٥) لأن السبب محل ، والمحل محتمل ولا منع ، والمعلوم^(٦) خلافه .

وكذا ما قلناه في خلط الزاج بالنفس ، لأن ما ظهر^(٧) من السواد كان كاشفاً للظهور بالخلط ، فولا ذلك وإلا كان تنجيس^(٨) هذه القضية في كل ما بين بمخلط^(٩) في الآخر .

(١) قصد . في م

(٢) داعيه . في م

(٣) بظهر . في م

(٤) يبيض . في م

(٥) يبيض . في م

(٦) يبيض . في م

(٧) يبيض . في م

(٨) يبيض . في م

(٩) يبيض . في م

(١) الكتابة الحادثة . في م

(٢) قيل . في م

(٣) يبيض . في م (٤) القتيبي نوع من الحوى . انظر لسان العرب ولاح الروي .

(٥) يسير . في م

وكذا الجواب عما ذكره في الحرارة وحصولها عند حك إحدى الراحتين
بالأخرى ، فإنها حرارة كانت فيه فظهرت عند الحك ؛ لولا ذلك ؛ ولأن
يجب متى حككتا البليد بعضه ببعض أن يحدث^(١) هناك حرارة ، لحصول
السبب وزوال التوائع .

فصح بهذه الحجة أن أفعال المباد غير مخلوقة فيهم ، وأنهم م^(٢) المحدثون
لها على ما ذكرناه ، فعل هذا يجري الكلام في هذا .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه التصرفات بخلافها لله تعالى فيكم مطابقاً
لتصوكم ودواعيكم بغيري العادة ، لأنها متعلقة بكم تماثل الفعل بفاعله .
قيل له : إن كل اعتراض لا يثبت إلا بعد ثبات ما اعترض به عليه فهو قاسد ،
لأنه إن صح ذلك المذهب للمترض عليه فلا اعتراض عليه قاسد ، وإن لم يصح
فلا اعتراض لا يثبت أصلاً ، وهذا الاعتراض من ذلك القبيل ؛ لأننا ما لم نعلم
الحديث في الشاهد ، لا يمكننا أن نعلم الحديث في الغائب ، فإن الطريق إلى إثبات
الحديث في الغائب ، هو أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا في الأفعال
إلى محدث وفاعل ، وإثبات احتياج إلينا لمحدثها ، فكل ما شاركها في المحدث
وجب^(٣) أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل .

فإن قيل : جوزوا قبل النظر في الدلالة على إثبات الصانع : أن يكون في العالم
محدث يحدث هذه التصرفات فيكم عند قصدكم ودواعيكم بغيري العادة . قيل
له : إن ذلك تجوز^(٤) لما لا يقتضي ، إذ المقول من الحديث هو من يبعده
منه بحسب قصده ودواعيه^(٥) . وينتفي بحسب كراهته وصارفه ؛ وعندما أن

هذا المعنى يثبت في أحدنا ولا يكون محدثاً ، وإذا كان ذلك^(١) كذلك فقد
أخرجوه عن كونه مقولاً فكيف يجوزوه^(٢) في الغائب . وهل أنا إذا علمنا
بالدليل أن أحدنا محدث لتصرفاته نقول : من قال : جوزوا أن يكون في
الغائب محدث أحدنا فيكم لا إنكم أنتم المحدثون لها ، يجرى مجرى أن يقال :
جوزوا خلاف ما علمناه ، وذلك خلف من القول .

وسد ، فلو كان حدوث هذه التصرفات عند قصدنا ودواعينا بغيري
العادة لوجب صحة أن يختلف الحال فيه ، كما في الحر والبرد ، فإنه لما كان طريقة
العادة تختلف بحسب البلدان ، وهكذا سائر ما طريقة العادة^(٣) ، نحو الاحراق
وما يجري مجراه . وعلى هذا يقال^(٤) في الحيوانات^(٥) ، إن في الحيوانات^(٦)
حيواناً^(٧) يقال له السندل ، يدخل النار ويترسخ فيها فلا تؤذي ولا يحترق بها ،
وحق أنه يتخذ من وبره منديل غمر ، فكلما توسخ يلقى في النار فيعود أنظف
ما يكون ويمكن^(٨) . وهكذا فإنه يقال أن بكرمان خشبة لا تحترقها النار ،
كذلك في سائرنا ، لو كان حدوث هذه التصرفات عند قصدنا بغيري العادة
لجاز أن يختلف الحال^(٩) فيها حتى يصدق قول من قال : إنه شاهد في بعض
البلاد العاتية عما من كان يقع منه فعله عند صارفه ، وينتفي عند داعيه ، ويمكنه
قل التقليل من الأجسام وهو ضئيف ، ولا يمكنه قل الخفيف منها إذا عاد إلى
قوته ، ويتأني منه الكتابة البديعة ولا تملها ولا عليها ، فلما تملها لم يتأني منه
ذلك ، ومن صدق هذا الخبر فهو متجاهل أو غير عاقل .

- | | |
|---------------------|--------------------|
| (١) ناصية من في | (٢) يجوز ، في في |
| (٣) العادات ، في في | (٤) ناصية من في |
| (٥) الحيوان ، في في | (٦) حيوان ، في في |
| (٧) ناصية من في | (٨) العادة ، في في |

- | | |
|--------------------|-----------------|
| (١) بمعدل ، في في | (٢) ناصية من في |
| (٣) يجب ، في في | (٤) ما ، في في |
| (٥) دواعيه ، في في | |

فإن قيل : قولكم إن أحدنا يحدث لتصرفه لأن تصرفه يقع بحسب قصد وداعيه باطل بالساهی ، فإنه يحدث وإن لم تقع تصرفاته بحسب قصد ودواعيه .

وجوابنا ، أن هذا الذي أوردتموه نمكس الدلالة ، والأدلة لا يعتبر فيها العكس ، وإنما يعتبر فيها الطرد والمفاضة ، وذلك هو أن ربنا شيئاً وقع بحسب قصدنا ودواعينا ثم لم يتلقى بنا تلقى العقل بغايه ، فلما أن ربنا حدثنا لم يقع فعله بحسب داعيه ، فإن هذا عكس ما قلنا به في السأله ، وذلك لا يقدرح في كلامنا ، لأنه لا يتتبع في حكيم مثلين أن يكونا معلومين مختلفين . وعلى هذا نعرف حدوث الأجسام بدلالة ، وهو استحالة انفكاكها عن^(١) الحوادث ، وحدث الأعراض بدلالة أخرى وهو جواز الدم عليها . ونحن وإن لم يمكننا أن نعلم بهذه الطريقة أن الساهی يحدث ، فإن ذلك يمكن بطريق أخرى . على^(٢) أن في هذه الدلالة ما هو احتراز عن الساهی ، لأننا قلنا هذه التصرفات تقع بحسب قصدنا ودواعينا^(٣) وتنتج بحسب كراهتنا وصارفا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً ، ومعلوم أن تصرفات^(٤) الساهی وإن لم تقع بحسب قصد محققاً ، فقد تقع بحسب قصد مقدراً ، لأننا لو قدرنا أن الساهی قصداً ، لكان لابد في تصرفه من أن يكون واقعاً بحسب قصد . ثم الذي يدل على أنه يحدث كائننا ، هو ما قد ثبت أن فعله يقع بحسب قدرة يقل بقولنا^(٥) ويكثر بكثرنا ، وعلى هذا لو كان في منتهى رجليه كوز يمكنه أن يحركه ، ولو كان يدل الكوز حجر عظيم لم^(٦) يمكنه نقله ولا تحريكه .

وأيضاً فمعلوم أن النائم وهو جائز مثلاً يعتقد أنه يستد ، وهذا الاعتقاد جعل قبيح فلا يخلو ؛ إما أن يكون من قبل الله تعالى ، أو من^(٧) قبل غيره^(٨) . لا يجوز أن يكون من جهة الله تعالى لأنه قبيح ، والله تعالى لا يقبل القبيح ، ولا يجوز أن يكون من جهة غيره ، لأن النور إنما يهدي العقل عن محل القدرة بالاعتقاد ، والاعتقاد لا حظ له في توليد الاعتقاد ، فليس إلا أن يكون من جهة على ما قلناه .

فإن قيل : قد يشتم أن هذه التصرفات متعلقة بنا وبحاجتنا إليها ، فينبوا أن جهة الحاجة إنما هو الحدث ليس لكم ما ذكرتموه ، قلنا : الذي يدل عليه أن الذي يقف كونه على أحوالنا غيياً وإثباتاً إنما هو الحدث ، فيجب أن تكون جهة الحاجة إنما هو الحدث على ما ذكرناه .

وبعد ، فإن حاجتنا إليها لا تخلو ؛ إما أن تكون لاستمرار القدم^(٩) ، أو لاستمرار الوجود^(١٠) ، أو لتجدد الوجود^(١١) . لا يجوز أن تكون محتاجة إليها لاستمرار القدم ، لأنها كانت مستمرة المدم^(١٢) وإن^(١٣) لم تكن ؛ ولا يجوز أن تكون محتاجة إليها لاستمرار الوجود ، لأنها تخرج عن كونها^(١٤) فادرين وهي مستمرة الوجود ؛ فلم يبق إلا أن تكون محتاجة إليها لتجدد الوجود على ما قلناه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن تكون محتاجة إليها ومتعلقة بنا من جهة الكسب ؛ قلنا : إن الكسب غير معقول ، وما لا يمتثل لا يجوز أن يحمل جهة الحاجة^(١٥) .

(٢) وجودها ، في م
(٤) وجودها ، في م
(٦) أن تكون ، في م

(١) جهة ، في م
(٣) وسها ، في م
(٥) و ، في م
(٧) الحاجة ، في م

(١١) وعلى ، في م
(١٣) تصرف ، في م
(١٥) لا ، في م

(١٠) من ، في م
(١٢) استمرار ودواعينا ، في م
(١٤) بإيلها ، في م

وبعد ، فإن الذي دلّك على أن هذه التصرفات متعلقة بما من جهة
الكسب ، ليس إلا وجوب وقوميا بحسب قصدنا ودواعينا ، ووجوب
انفعالها بحسب كراهتنا واصلها ؛ وهذا ثابت في المحدث فلا يلتزمها
محتاجا إلينا من هذا الوجه ؟

فإن قيل (١) : ما أسكرتم أنها متعلقة بما من جهة المألوف ؟ قلنا : لو كان
كذلك لكان يجب أن لا يفرق بين الآتون وبين هذه التصرفات ، لأن المألوف
ثابت فيه ، والعلوم متناهية . فصح أن الحاجة (٢) إلينا إنما هو حدوث ،
على ما ذكرناه .

وأحد ما يدل على أن أصل العباد غير مخلوقة قيمه ، هو ما قد ثبت من أن
المال في الشاهد لا يشوه نفسه ، كأنه يسلق الظلم في رقبته ، ويركب القصب
ويطوف في الأسواق . فكذا لا يضل ذلك ولا يتولد ، فلا يتولد (٣) غيره أيضاً
ولا يريده منه . وإنما لا يضل ذلك ولا يخطئه لمصلحة بقيته ولتأديته عنه . وإذا
وجب ذلك في الواحد منا ، فلأن يجب في حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين
أولى وأحرى . وعلى مذهبه تعالى شوه نفسه وسوءه . فثبت عليه ، وأراد منهم
كل ذلك ، تعالى عما يقولون .

فإن قيل : إن هذه الأشياء تتبع منا فأما من الله تعالى فلا ، واصل الحال
فيه كالحال في الشريعة ، فكذا أن فيها ما يتبع من بسفها وتحسن من البعض
كالصلوات فإنها تتبع من الخائض وتحسن من الطاهر ، كذلك في مسائلنا .

أحد ما يدل على
بسم خلق الله
لأصل العباد أن
الخلق لا يشوه
نفسه ولا يريده
منه

قلنا : إنما وجب ذلك في الشريعة ، لأن الوجه في حسنها وقيمتها كونها
مصلحاً ومفاداً ، وللصالح والقياس تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والأوقات ،
وليس كذلك في العقليات ، لأن الوجه في حسنها وقيمتها وجوده شخصياً ، فبقى
وجد ذلك الوجه وجب قيمته أو حسنه ، سواء كان (١) من الله تعالى أو من
المراد منا .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأصل العباد ، هو أن
في أصل العباد ما هو عظم وجور ، فقد كان الله تعالى خالقاً لما نوجب أن يكون
خلقاً جائراً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ونحن قبل أن نتحقق هذا الكلام عن القسم بين حقيقة الظلم .

اعلم ، أن الظلم كل ضرر لا يقع فيه ولا دفع ضرر ، ولا استحقاق ، ولا الظن
لواجبين التقتدين . ولا يكون في الحكم كأنه من جهة الضرر به ،
ولا يكون في الحكم كأنه من جهة غير عامل الضرر .

ولا بد من اعتبار هذه الشروط : فمن أن لا يكون فيه دفع ولا دفع ضرر ،
لا معلوماً ولا معلوماً ولا استحقاقاً (٢) ، لأن أحدنا لو كلف الأخير العمل بالأجرة
لا يكون ظالماً لما كان في مقابله من النفع ما يوزنه ، وكذلك فإن من كسر طرّاً
إلى الصبي دفعاً للضرر عنه لا يكون ظالماً لنفسه دفع الضرر عنه ، وكذلك
إن ذم النسيء ولو لم يركب القبيح لا يكون ظالماً لأنه مستحق .

وتقولنا : ولا قلن لأحد الوجهين التقتدين ، فمن أجل أنه لا فرق بين أن

يكون النفع ودفع الضرر مطلوباً^(١) وبين أن يكون مطلوباً^(٢)، ألا ترى أنه يحسن من أحدنا أن يكلف ولده الاختلاف إلى الكتب وإن شق ذلك عليه ولا يكون ذلك^(٣) منه ظناً، لما كان في مقابله نفع مطلوب أو دفع ضرر مطلوب، فصح أنه لا بد من اعتبار أن يكون الفعل ضرراً لا يقع فيه، ولا دفع ضرر، ولا استعفاف، ولا إقطن لأحد الوجهين للتقديس حتى يكون ظناً.

وكلا لا بد من اعتبار ذلك، فلا بد من أن لا يكون في الحكم كأنه من جهة الضرر به، لأنه لو كان كذلك لم يكن ظناً، ألا ترى أن من حاول مال غيره أو دمه فأتى عليه، فقتله^(٤) دماً، لم يكن ظناً له، لما كان ذلك الضرر كأنه حل به من قبله.

وكلا لا بد من اعتبار هذا الشرط، فلا بد من أن لا يكون في الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر، لأنه لو كان بهذه الصفة لم يكن ظناً، ألا ترى أنه تنال ثم أحرقت صديقاً ألقى في النار، أو أمانته وفقدت تحت اليد لا يكون ظناً^(٥) له، لما كان هذا الآخران وهذه الإمانة في هذا الحكم كأنه من جهة غير الله تعالى.

ولو قلت^(٦): إن الشرط الثاني، وهو أن لا يكون في الحكم كأنه من جهة الضرر به داخل فيها تقدم، لأن الدفوع مستحق لأن يدفع بما أمكن. وهكذا ظهر جملته داخل تحت الشرط الأخير لصح أيضاً، لأن الإتيان عليه وقوله في الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر، فهذه هو الكلام في حقيقة الظلم.

(١) مطلوباً ووجد أن يكون مطلوباً. في م (٢) نافية في م (٣) نافية من م (٤) نافية من م (٥) ظناً، في م

والذي يدل على ما ذكرنا، هو أنهم متى عرفوا الضرر على الوجود متى يتناها سموه ظناً، ومتى لم يعرفوه على هذا الوجه لم يسموه ظناً.

وعلى هذا فإنهم لما اعتقدوا حصول هذا الضرر على هذا الوجه من الحيوة بدخول جمر القارة وإخراجها^(١) منه، ظنوا: أنظم من حية.

هذا هو حقيقة الظلم، وإذا استعمل في غير ذلك فهو على سبيل^(٢) المجاز، وعلى هذا يقال السحاب إذا مطرت في غير حينها أنها غالت، تشبيهاً بالظلم على الحقيقة، إلا أنه ليس يجب إذا استعمل لفظ من الألفاظ في بعض المواضع مجازاً أن يستعمل^(٣) في سائر المواضع يقال: غالت الريح أو النار، كما ظنوا ذلك في السحاب، لأن من حق المجاز أن يقرر حيث ورد.

وفد يذكر له حدود^(٤) ولا يصح شيء منها.

من جهة، فقولهم: إن الظلم هو ما ليس لقاعد أن يملكه، وهذا لا يصح، لأن الظلم بالمدح ينهي أن يكون عقداً بالحدود، لأن يكون تابعاً له، وفي هذا الوضع ما لم يملك ظناً، لا يملك أنه ليس لقاعد له.

وبهذه الطريقة عينا على أي على تحديده الواجب بما به ترك قبيح، فقلنا: إذا ما لم يملك وجوبه لا يمكننا أن نملك قبيح تركه، فكيف حدثت الواجب به، وفيها ذكرت ترتيب^(٥) العلم بالمدح على العلم بالحدود، وذلك مما لا يصح.

وبعد، فإن النبايح كلها اشتركت في أنه^(٦) ليس لقاعد فعلها، ثم ليس يجب أن يكون لشكل ظناً، فإن السكتب والتبث وغيرها مما لا يسي بذلك.

(١) خروجها. في م (٢) خريق. في م (٣) يستعمل فذلك. في م (٤) لا. في م (٥) أن. في م

وقيل في حله : هو وضع الشيء في غير موضعه وهذا أبعد من الأول : لأنه لو كان كذلك لوجب إذا وضع أحدنا منديله على ركبته^(١) أو عظم أجنبياً على البدن الذي ينظم والله أن يكون ظالم ، لأنه وضع الشيء في غير موضعه .
إذا جمل البقرة^(٢) في الهرة : أن يكون ظالم ، لأنه وضع الشيء في غير موضعه ، وقد عرف خلافه . فيجب أن تكون حقيقة الظلم ما ذكرناه ؛ إما لأنه موضوع له أصلاً ، أو لأن بسكرة الاستعمال فيه صار حقيقة ، كالتأني في قضاء الحاجة .

ثم إنه رحمه الله عاد إلى تحقيق هذا الإزام^(٣) على القوم .

والأصل فيه ، أن هذا الإزام إزام العبارة جون الشيء ، لأن الشيء مما قد ذهب إليه القوم ، وإنما استتموا من إجراء هذه العبارة على الله تعالى ، لما رأوا أن الأمة بأسرها اتفقوا على أن^(٤) من أطلق هذه اللفظة على الله تعالى فقد كفر ، وهؤلاء القوم إذا اختلفوا في الله^(٥) كمال أنه فاعل للظلم ولما هو أغش منه فقد كفروا ، سواء أجزوا هذه اللفظة على الله تعالى أو لم يجزوا .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أن إطلاق هذه العبارة إنما صار كثيراً لضعف إضافة الظلم إلى الله تعالى لا لجراد العبارة ، وعلى هذا فإنه لو كان الظالم في بعض الصفات اسماً للباطل ، فوصف للكلم بصفات الله إليه بالظلم . فقال : يا ظالم بالظلم . يريد به يا عادل يا حكيم ، فإنه لا يكفر .

وربما وجه هذا الإزام على وجه آخر فقال : لو كان الله تعالى فاعلاً للظلم

الظلم هو وضع
الشيء في غير
موضعه

مودة إلى محبين
الأمة على القوم

جب أن يقال : إن الظلم منه ومن عبده ، وهذا لا يرتكبه القوم .

وربما ألزمهم وجه آخر فقال : لو كان الله تعالى فاعلاً للظلم لوجب أن ترجع إليه أحكام الظلم من القدم والاستغفار وما يتعلق بذلك ، تعالى الله عن ذلك . هذا جيد ، إلا أنه لا يخص الظلم بل يضم جميع القبيح من الكذب والبغث والفر^(٦) ، فصح أن هذا الإزام يعود إلى العبارة على ما ذكرناه .

إذا ثبت هذا ، وأردت أن تلزمهم إطلاق هذه العبارة على الله تعالى ، فك فيه طريقان ثانان :

أحدهما ، أن تقول : قد ثبت أن قولنا فاعل للظلم وقولنا ظالم واحد ، بدليل لا فرق بين أن يقول القائل فلان فاعل للظلم ، وبين أن يقول إنه^(٧) ظالم . حتى لو قال فلان ظالم وليس بفاعل للظلم وليس بظالم ، لانتقض الكلام . وهذه عبارة اثنين اثنين في الشيء ، فإن بهذه الطريقة يبرر أن معنى الجحوس القسود^(٨) واحد ، وكذلك^(٩) الكلام في كل اثنين متعلقين في الشيء .

فإن قيل : كيف يصح قولكم إنها مشتقان في الشيء ، ومعلوم أن قولنا ظالم مشتق من ظلم ، وقولنا فاعل للظلم مشتق من فعل الظلم ؟ قلنا : إنما بدأنا ابتداءنا في الاشتقاق وإعنا قلنا : إنها مشتقان في الشيء ، ولا يمنع في اثنين اشتقاقهما في الشيء واشتقاقهما في الاشتقاق ، ولهذا فإن القسود والجحوس مشتقان واحد ، ثم القسود مشتق من قس ، والجحوس مشتق من جلس .

(١) الركبة . قر ص
(٢) البقرة . قر ص
(٣) هذه اللفظة . قر ص
(٤) خاصة من ص

(٥) وكيفية . قر ص
(٦) هذه اللفظة . قر ص
(٧) القديم . قر ص

(٨) القسود والجحوس . قر ص

(٩) تأن . قر ص
(١٠) وهكذا . قر ص

والوجه الثاني في ذلك هو أن قول: إن أهل الجنة لما اعتقدوا في الواحد
منا أنه أضر بالخير الضرر الذي ذكرناه، سموه ظلالاً، ومثلي لم يستدلوا ذلك فيه
لم يسموه به. كما أنهم لما اعتقدوا ثبوت الضرب والشمم بقواعد منا نلتق القتل
بثباته سموه (أضاراً) وشامخاً^(١)؛ فكما أن الضرب والشمم اسم لمن فعل الضرب
والشمم، فكذلك الظالم يجب أن يكون اسماً لمن فعل الظلم.

فإن قيل: إنهم أخطأوا في الاعتقاد، قلنا: هب أنهم أخطأوا في الاعتقاد
أيضاً قد أصابوا في هذه القضية؟ وهذا قدر كثر، وصار ذلك كقضية
الأمنام آفة لا اعتقادهم أنها تستحق العقوبة، فكما أن غشاق في الاعتقاد لم يمنع
من إصابتهم في القضية، وكذلك هنا.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الظالم اسماً لمن فعله الظلم؟ قلنا: لو كان كذلك
لوجب لو نفرد الله تعالى بالظلم أن لا يكون ظلالاً، وعندكم أنه تعالى^(٢) لو نفرد
بالظلم لكان ظلالاً.

وبعد، فإن الظالم لو كان اسماً لمن فعله الظلم لوجب أن ترجع أحكامه إلى
هله، فيدم الإنسان إذا شتم، وإرجل إذا ركبت، وتليد إذا قُتلت، ومعلوم
خلافه. وصار هذا كما قوله السكّانية إذ جعلوا التكلم اسماً لمن فعله الكلام،
وكان يجب أن يكون الإنسان هو القاذف، لأنه هو^(٣) الذي فعله القذف،
وأن يكون هو الرسول أيضاً، لأنه الرسالة والبلغا إنما تحصلا به، وبخلافه
وهذا يوجب أن يحد^(٤) ويستخف^(٥) به القذف، ويعظم ويجهل الرسالة،
وهذا محال.

(١) ضامناً وضارباً، من س.

(٢) تالفة من س.

(٣) تالفة من س.

(٤) ساقط، من س.

وبعد، فإن حقيقة الظلم: كل ضرر لا يقع فيه ولا دفع ضرره، ولا اعتدافه،
ولا القتل لأحد الزوجين للضددين، ولا يكون في الحكم كأنه من جهة
الضرر، ولا يكون كأنه من جهة غير عامل الضرر، وهذا إما يحمل للظالم دون
غيره، فيجب أن يكون هو الظالم.

وبعد، فلو جاز أن يقال إن الظالم اسم لمن فعله الظلم لجاز مثله في العادل،
فيوجب أن لا يوصف الله تعالى بأنه عادل، كما لا يوصف بأنه ظالم.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن جعل الظلم ظلالاً له؟ قلنا: لو كان
كذلك، لوجب إذا نفرد الله تعالى بالظلم أن لا يكون ظلالاً لأنه لم يجعل الظلم
ظلالاً له، وعندكم أنه تعالى لو نفرد بالظلم لكان ظلالاً.

وبعد، فإن الظلم لو كان يحمل للفاعل، لوجب أن يحمده ظلالاً لهذا
دون ذلك، أو ذلك دون هذا، وصار محال فيه كالحال في كون الكلام أمراً
ونهيّاً وخبراً، فإنه لما نلتق بالفاعل، صح من الفاعل أن يوجد فيجسده أمراً،
وأن يوجد فيجسده نهيّاً، وأن يوجد فيجسده أمراً، لهذا دون ذلك، وقد
عرف خلافه.

وبعد فلو كان كذلك، لوجب في من لا يعلم أن الظالم هو من جعل الظلم
ظلالاً له: أن لا يحمده ظلالاً، ومعلوم أن الرب يملون الظالم ظلالاً وإن لم يعلموا
أن الظلم حمل ظلالاً له.

وبعد، فإنما قول لم: ما تريدون بقولكم إن الظالم هو من جعل الظلم
ظلالاً له؟ أتريدون به^(٦) أن الظلم خلق فيه؟ أو تريدون أنه جعل كسباً له؟

(٦) قول له، من س.

(٧) تالفة من س.

فإن أردتم به أنه جعل كسباً^(١)، فذلك مما لا يقبل على ما بيننا من بيننا
إن شاء الله تعالى، وإن أردتم به أنه خلق فيه، فهو نفس متعبركة لا يرى
إفساده^(٢) بهذه الدلالة فلا يصح الاعتراض به عليها؛ وهذا أصل كبير
إن كل دلالة نصبت لإفساد مذهب من المذاهب، فلا اعتراض على صحة
الدلالة حتى ذلك المذهب لا يصح، فيجب أن يراعى هذا^(٣) الأصل
ومحافظ عليه.

وبعد، فلو كان الظالم اسماً لم يجعل الظالم ظالماً له، فوجب أن يكون
الرازق اسماً لم يجعل الرزق رزقاً له، والعاقل اسماً لم يجعل العقل عقلاً
وكنهه الكلام في الحسن، والتميم، والفضل، وما يجري هذا الجرى
لأنه لا فرق بين الموضعين. ولو ارتكب، قلنا: فكأن يجب أن لا يوسع
القديم تعالى بشئ من هذه الأسماء، وقد عرف خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن تفرّد بالظلم، والله تعالى
متفرّد بالظلم، فلا يجب أن يسمى ظالماً. قلنا: لو كان كذلك لوجب
لا يكون^(٤) في عالم الله تعالى ظالم، لأن المباد غير متفردين بالظلم.

وبعد، فلو وجب هذا في الظالم، فوجب أيضاً في العاقل، والعاقل
والرازق، ولو ارتكبوها ذلك، قلنا: فيجب على هذا أن لا يوسع
تعالى بشئ من هذه^(٥) الأوصاف، والعلوم خلاف ذلك.

وبعد، فإن الترميمي احتجوا بأن الظلم يتعلق بأحدنا تعالى العقل بقوله
وإن لم يعرفوا قرينه به، ومضى لم يشكوا ذلك لم يسوء به. بين ذلك بأنهم

(١) بالصفة من

(٢) ذلك، في س

(٣) بالصفة من س

(٤) زيادة، في س

(٥) بوجه، في س

(١) تعالى، في عالم

(٢) تعالى، في س

(٣) زيادة، في س

جماعة اشتركت في قتل مسلم معهود علفة، وكل واحد منهم ظالم^(١)، ولم^(٢)
يشكوا تفردهم بالظلم بل عرفوا الاشتراك، فبعد ما ظنوه.

وبعد، فإن الله تعالى لو تفرّد بالظلم لما زاد حاله على حاله الآن، وقد
تعلق به سائر الظلمات على سائر وجوهها وساقطها.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن لم يجعل الظلم كسباً لنفوره،
الله تعالى جعل الظلم كسباً لنا فلا يجب أن يسمى ظالماً. قلنا: إن هذا
السؤال مع وكالته^(٣) يدل على عي قلب السائل، لأن معنى هذا الكلام،
أن الظالم^(٤) اسم لمن جعل الظلم كسباً لنفسه، وهذا يوجب أن لا يكون
أحدنا ظالماً، لأنه لم يجعل الظلم كسباً لنفسه، وإنما جعل ذلك كسباً له.

وبعد، فإن قولنا ظالم إثبات، وأنه لم يجعل الظلم كسباً لنفوره، نفي، ولا يجوز
أن يرجع بالإثبات إلى النفي، كما في العاقل والرازق.

وبعد، فلو جاز أن يكون الظالم اسماً لمن لم يجعل الظلم كسباً لنفوره،
لجاز أن يكون العاقل اسماً لمن لم يجعل العقل كسباً لنفوره، وكذا الكلام
في الحسن، والتميم، والفضل، والعلوم خلافه.

وأيضاً، فإن أهل الكفة لم يسلوا^(٥) أن الكسب على الوجه الذي يقولونه
أصلاً، فكيف يقال إن الظالم عديم اسم لمن لم يجعل الظلم كسباً لنفوره،
فإن قيل: إنهم كما لم يسلوا الكسب لم يسلوا أيضاً الملوثة فيجب أن
لا يكون أحدنا عديمًا لشعره، قلنا: إن الرب وإن لم يسلوا حفة

(١) وإن لم - في س

(٢) وكالته، في س

(٣) زيادة، في س

الحديث على الحد الذي غوله ، فقد^(١١) غلبوا الفرق جن ما يقف على قصدنا
ودواعينا ويثبت لأحوالها فيه تأثير ، وبين ما لا يقف على قصدنا ودواعينا
ولا يثبت لشيء من أحوالها فيه تأثير .

فلن قيل : أليس أنه تعالى يخلق الحركة^(١٢) ولا يكون^(١٣) متحركاً ،
ويخلق الولد ولا يكون^(١٤) والياً ؟ فبما جاز أن يخلق العالم ولا يكون^(١٥) عالماً ؟ قلنا :
هذا لا يصح ، لأنه ما من فعل من الأفعال بهذه التقديم تعالى إلا وقد اشترك به
منه اسم ، إلا أفعال معدودة مع^(١٦) السمع من أن يشق الله تعالى من ذلك اسم ،
نحو البقاء والفضل والحراسة والطلب إلى ما شاكل ذلك ، ولولا السمع لكاننا
نحوز أن يوصف الله^(١٧) تعالى بهذه الأفعال أيضاً .

وأما ما ذكرناه من الحركة والتحرك جهة مفرقة ، لأن^(١٨) التحريك ليس
هو اسم لن فعل الحركة وإنما هو اسم من حلقه الحركة ، والفعل تحريك وإنما يسمى
تحركاً ، فلا جرم يجوز أن يسمى الله تعالى به . وما ذكرت من أمر قوله
فأبدي ، لأنه اسم لن خلق الولد من مائه ، وأبو^(١٩) ولله الولد على فراشه ، وليس
هو اسم لفعل الولد ، وإنما الذي يشق لفعل الولد من هذا الاسم إنما هو
الولد ، وذلك إنما لا يجري على الله تعالى لإبنيته المخلوقة ، وهو أنه من جنس
الأسباب ، ولولاه وإلا كنا يجوز أن يسمى القديم جل وعز به .

ثم إنه رحمه الله^(٢٠) احتج بآيات من القرآن على أنه تعالى لا يجوز أن يكون
خالقاً لأفعال العباد ، وذلك لم يورده على طريقة الاستدلال والاحتجاج ، فإن

آيات من القرآن
تدل على أن الله
لا يخلق أفعال
العباد

الاستدلال بالسمع على هذه المسألة مستلزم لأننا ما لم نعلم القديم تعالى ، وأنه
فعل حكيم لا يظهر لشعز على السكدين ، لا يتكنا الاستدلال بالقرآن ،
ومضة هذه المسألة كلها مبنية على هذه المسألة . ولأن إثبات الحديث في الغالب
يبنى على إثبات الحديث في الشاهد ، وإذا^(٢١) الطريق إلى ذلك ليس إلا أن يقال :
لقد ثبت أن هذه الصفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها
الكل ما شاركها في الحدث ، وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى الحدث ، وفعل ،
وهذه الأجسام كلها محدثة فلا بد لها من محدث وفعل ، وفعلها ليس إلا الله
فعل فكيف يستدل بالسمع على هذه المسألة . ولأن ما ذكرناه في موضع بهذه
باطلة أنه رحمه الله تعالى^(٢٢) لم يورد هذه الآيات على وجه الاستدلال والاحتجاج
وإنما أوردتها على أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل ومقررة له .

فإن يدل على ذلك من جهة السمع قوله تعالى : **ما ترى في خلق الرحمن**^(٢٣)
شيئاً الا تفاوت من خلقه . فلا يجوز : إما أن يكون المراد بالتفاوت : من جهة
الخلق ، أو من جهة المسكنة . لا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة
الحقيقة لأن في حقيقة المخلوقات من التفاوت ما لا يمكن ، فليس إلا أن المراد به^(٢٤)
التفاوت من جهة المسكنة على ما قلناه ، إذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن
تسكون من جهة الله تعالى لاشتغالها على التفاوت وغيره .

فإن قل^(٢٥) : ما أنكرتم لأن التفاوت من جهة الحقيقة على ما ذكره في آخر
الآية حيث قال : **ما ترى من تفاوت** . قلنا : هذا الذي ذكرته لا يصح ،
لأن تخصيص آخر الآية لا يتجس في عموم أولها ، ألا ترى أن قوله تعالى :

(١١) ولن فر يك . في ص

(١٢) القديم . في ص

(١٣) أول من . في ص

(١٤) أول من . في ص

(١٥) أول من . في ص

(١٦) أول من . في ص

(١٧) أول من . في ص

(١٨) أول من . في ص

(١٩) أول من . في ص

(٢٠) أول من . في ص

(٢١) أول من . في ص

(٢٢) أول من . في ص

(٢٣) أول من . في ص

(٢٤) أول من . في ص

(٢٥) أول من . في ص

(١) الله من ١

(٢) ق . في ص

(٣) ق . في ص

(٤) ق . في ص

(٥) ق . في ص

(٦) ق . في ص

(٧) ق . في ص

(٨) ق . في ص

(٩) ق . في ص

(١٠) ق . في ص

(١١) ق . في ص

(١٢) ق . في ص

(١٣) ق . في ص

(١٤) ق . في ص

(١٥) ق . في ص

(١٦) ق . في ص

(١٧) ق . في ص

(١٨) ق . في ص

(١٩) ق . في ص

(٢٠) ق . في ص

(٢١) ق . في ص

(٢٢) ق . في ص

(٢٣) ق . في ص

(٢٤) ق . في ص

(٢٥) ق . في ص

(٢٦) ق . في ص

(٢٧) ق . في ص

(٢٨) ق . في ص

(٢٩) ق . في ص

(٣٠) ق . في ص

(٣١) ق . في ص

(٣٢) ق . في ص

(٣٣) ق . في ص

(٣٤) ق . في ص

(٣٥) ق . في ص

(٣٦) ق . في ص

(٣٧) ق . في ص

(٣٨) ق . في ص

(٣٩) ق . في ص

(٤٠) ق . في ص

(٤١) ق . في ص

(٤٢) ق . في ص

(٤٣) ق . في ص

(٤٤) ق . في ص

(٤٥) ق . في ص

(٤٦) ق . في ص

(٤٧) ق . في ص

(٤٨) ق . في ص

(٤٩) ق . في ص

(٥٠) ق . في ص

(٥١) ق . في ص

(٥٢) ق . في ص

(٥٣) ق . في ص

(٥٤) ق . في ص

(٥٥) ق . في ص

(٥٦) ق . في ص

(٥٧) ق . في ص

(٥٨) ق . في ص

(٥٩) ق . في ص

(٦٠) ق . في ص

(٦١) ق . في ص

(٦٢) ق . في ص

(٦٣) ق . في ص

(٦٤) ق . في ص

(٦٥) ق . في ص

(٦٦) ق . في ص

(٦٧) ق . في ص

(٦٨) ق . في ص

(٦٩) ق . في ص

(٧٠) ق . في ص

(٧١) ق . في ص

(٧٢) ق . في ص

(٧٣) ق . في ص

(٧٤) ق . في ص

(٧٥) ق . في ص

(٧٦) ق . في ص

(٧٧) ق . في ص

(٧٨) ق . في ص

(٧٩) ق . في ص

(٨٠) ق . في ص

(٨١) ق . في ص

(٨٢) ق . في ص

(٨٣) ق . في ص

(٨٤) ق . في ص

(٨٥) ق . في ص

(٨٦) ق . في ص

(٨٧) ق . في ص

(٨٨) ق . في ص

(٨٩) ق . في ص

(٩٠) ق . في ص

(٩١) ق . في ص

(٩٢) ق . في ص

(٩٣) ق . في ص

(٩٤) ق . في ص

(٩٥) ق . في ص

(٩٦) ق . في ص

(٩٧) ق . في ص

(٩٨) ق . في ص

(٩٩) ق . في ص

(١٠٠) ق . في ص

(١٠١) ق . في ص

(١٠٢) ق . في ص

(١٠٣) ق . في ص

(١٠٤) ق . في ص

(١٠٥) ق . في ص

(١٠٦) ق . في ص

(١٠٧) ق . في ص

(١٠٨) ق . في ص

(١٠٩) ق . في ص

(١١٠) ق . في ص

(١١١) ق . في ص

(١١٢) ق . في ص

(١١٣) ق . في ص

(١١٤) ق . في ص

(١١٥) ق . في ص

(١١٦) ق . في ص

(١١٧) ق . في ص

(١١٨) ق . في ص

(١١٩) ق . في ص

(١٢٠) ق . في ص

(١٢١) ق . في ص

(١٢٢) ق . في ص

(١٢٣) ق . في ص

(١٢٤) ق . في ص

(١٢٥) ق . في ص

(١٢٦) ق . في ص

(١٢٧) ق . في ص

(١٢٨) ق . في ص

(١٢٩) ق . في ص

(١٣٠) ق . في ص

(١٣١) ق . في ص

(١٣٢) ق . في ص

(١٣٣) ق . في ص

(١٣٤) ق . في ص

(١٣٥) ق . في ص

(١٣٦) ق . في ص

(١٣٧) ق . في ص

(١٣٨) ق . في ص

(١٣٩) ق . في ص

(١٤٠) ق . في ص

(١٤١) ق . في ص

(١٤٢) ق . في ص

(١٤٣) ق . في ص

(١٤٤) ق . في ص

(١٤٥) ق . في ص

(١٤٦) ق . في ص

(١٤٧) ق . في ص

(١٤٨) ق . في ص

(١٤٩) ق . في ص

(١٥٠) ق . في ص

(١٥١) ق . في ص

(١٥٢) ق . في ص

(١٥٣) ق . في ص

(١٥٤) ق . في ص

(١٥٥) ق . في ص

(١٥٦) ق . في ص

(١٥٧) ق . في ص

(١٥٨) ق . في ص

(١٥٩) ق . في ص

(١٦٠) ق . في ص

(١٦١) ق . في ص

(١٦٢) ق . في ص

(١٦٣) ق . في ص

(١٦٤) ق . في ص

(١٦٥) ق . في ص

(١٦٦) ق . في ص

(١٦٧) ق . في ص

(١٦٨) ق . في ص

(١٦٩) ق . في ص

(١٧٠) ق . في ص

(١٧١) ق . في ص

(١٧٢) ق . في ص

(١٧٣) ق . في ص

(١٧٤) ق . في ص

(١٧٥) ق . في ص

(١٧٦) ق . في ص

(١٧٧) ق . في ص

(١٧٨) ق . في ص

(١٧٩) ق . في ص

(١٨٠) ق . في ص

(١٨١) ق . في ص

(١٨٢) ق . في ص

(١٨٣) ق . في ص

(١٨٤) ق . في ص

(١٨٥) ق . في ص

(١٨٦) ق . في ص

(١٨٧) ق . في ص

(١٨٨) ق . في ص

(١٨٩) ق . في ص

(١٩٠) ق . في ص

(١٩١) ق . في ص

(١٩٢) ق . في ص

(١٩٣) ق . في ص

(١٩٤) ق . في ص

(١٩٥) ق . في ص

(١٩٦) ق . في ص

(١٩٧) ق . في ص

(١٩٨) ق . في ص

(١٩٩) ق . في ص

(٢٠٠) ق . في ص

(٢٠١) ق . في ص

(٢٠٢) ق . في ص

(٢٠٣) ق . في ص

(٢٠٤) ق . في ص

(٢٠٥) ق . في ص

« **وَالْمَلَائِكَةُ يَرْجِعُونَ بِالْحَقِّ ثَلَاثَةَ أَفْرَادٍ** » (١) عام في الملائكة اليونان - يا
والرجعيات ، ثم تخصيص قوله : « **وَيَوْمَئِذٍ لَمِنَ الْمُجْرِمِينَ** » لا يقدح في عموم
الأول . كذلك في مسألتنا .

وبعد ، فإنه تعالى تمدح بنفي التفات عن خلقه ، ولا مدح في (٢) أي أن (٣)
لا يكون في خلقه مغرور والشتاق .

فلن قيل : فرأس الاستدلال بهذه الآية على أنه تعالى لا يجوز أن يكون
خالفاً لأفعال العباد لأن فيها التفات وقد نفى التفات عن خلقه ، أسكن أسكن
أن يستدل بها على أن طاعات العباد كلها من جهة الله تعالى فلا تفات فيها .

قلنا : هذا الاستدلال بدليل المطلب ، وظك بما لا يعتبر في قوله
الله ، فكيف يعتبر في أصول الدين ؟ بين ذلك ، أن تخصيص الملائكة
بالأكر لا يدل على أن ما عداها بخلافه ، ألا ترى أن طائفة قال : فلان لا يقرأ
ولا يكتب ، وإنما يقتضي هذا السلام أنه لا يقرأ ما هو العلم والكتب .
وليس فيه أنما هو خارج عن هذين النوعين فإنه هو القائل له ، كذلك
مسألتنا ، ليس يجب (٤) إذا نفى الله تعالى التفات عن خلقه أن يضاف إلى
كل ما لا تفات فيه ، بل الواجب أن ينفي عنه جميع ما يتفاوت ، ويكو
ما لا تفات فيه موقوفاً (٥) على الخلافة ، فإن دل على أنه هو القائل له قيل به .
فإن لم يدل ، بل دل على خلافه لم يقل به ، وفي مسألتنا قامت دلالة على أن
هذه التصرفات من الملائكة وغيرها متعلقة بنفوسها بحسب قصدنا ودعينا ،
فيجب أن تكون فضلاً لنا واقعاً من جهتنا على ما قلناه .

(١) البقرة ٢٢٨

(٢) أساس من سر

(٣) قيل ، في سر

(٤) بالغة من سر

دليل آخر من جهة المدح قوله تعالى : « **وَالَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ** » (١) ،
وقد قرئ : « **خَلَقَهُ** » ، وكلا القراءتين تدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة
بهم (٢) .

ووجه الاستدلال به أنه لا يخفى ؛ إما أن يكون المراد به ، أن جميع
ما صنع الله تعالى فهو إحسان ، أو المراد به أن جميعه حسن . لا يجوز أن
يكون المراد به الإحسان ، لأن في أفعاله تعالى ما لا يكون إحساناً كالغالب ؛
فليس إلا أن المراد به الحسن على ما قوله .

إذ ثبت هذا ، ومعلوم أن أفعال العباد تشتمل على الحسن والقبيح ،
فلا يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى .

فإن قال (٣) : لا يجوز أن يكون المراد بقوله تعالى « **أَحْسَنَ** » أي « **علم** »
كما قيل : فلان يحسن الفقه والشعر والتصريف والطب وغير ذلك . قلنا : هذا
لا يصح ، لأن أحسن بمعنى علم لم يحسن وإن جاء مضارعاً ، وليس يمتنع
أن يستعمل مضارع ما لم يستعمل ماضيه . وعلى هذا استعملوا مضارع نحو :
وذر ، وودع . فقالوا : يذر ويدع ، ولم يستعملوا ماضيه ؛ فلم يقولوا : أوزر
ولا أودع . وصار هذا في باب كاستعمال الماضي من دون استعمال المضارع ،
نحو قولهم : عسى وليس ، غلب .

وبعد ، فلن نقف بسبق إلى أقناعات الماسمين من قوله أحسن ، ليس إلا
الحسن على ما ذهبه ، فيجب أن يمدح عليه ، لأن كلام الله تعالى مهبطاً أسكن
حله على ظاهره لا يمدح عنه إلى غيره .

(١) البقرة ٧

(٢) خلقه ، في سر

(٣) منهم ، في سر

(٤) ووردت ، قيل

وقد قال قاضي القضاة رحمه الله : إن قوله : أحسن كل شيء ، ينزل في العربية منزلة قوله : أحسن في كل شيء ، ومعلوم أنه لو قال : أحسن في كل شيء ، لكان لا يعمل إلا على الحسن ، فكذلك إذا كان هكذا .

قال : والذي يدل على أن فائدة العبارة واحدة ، هو أنك لو قلت أحسن كذا وما أحسن فيه لتناقض الكلام ، وهذا هو عاظم الاتفاق بين المتفانين على ما ذكرناه في غير موضع .

وبما يستدل به أيضاً قوله تعالى : **صَبَّحَ لِلَّذِي اتَّفَقَ عَلَى شَيْءٍ** ^(١) . **يَتَّبِعُ اللَّهُ** تعالى أن أفعاله كلها متفقة ، والاتفاق يتضمن الأحكام والحسن جميعاً : - لو كان محكما ولا يكون حسنا لكان لا يوصف بالاتفاق . ألا ترى أن أحدهما لو تكلم بكلام فصيح يشتمل على القبح والخطأ ، فإنه وإن وصف بالإحسان لا يوصف بالاتفاق .

إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن في أفعال العباد ما يشتمل على اليهود والنصر والتنجس ، وليس شيء من ذلك متفقاً ^(٢) ، فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقاً لها .

فإن قال : ما أنكرتم أن هذه الأشياء متفقة لتضمنها الدلالة على ^(٣) أن الله ^(٤) تعالى جعلها متناقضة فاسدة ؟ .

قلنا : إن ذلك لا يصح من وجوه :

أحدها ، أن هذه الأشياء التي هي اليهود والنصر والتنجس وغير ذلك ، كلها مخلوقة فيكم من جهة الله تعالى على سائر الوجوه عندكم ، فكيف يقال ^(١) إن الله ^(٢) تعالى جعلها على وجه ولم يجعلها على وجه ؟

ومنها ، أن التناقض والفساد مما لا تأثير لجعل الجاعل فيه ، فكيف يصح قولكم أن الله تعالى جعله ^(٣) متناقضاً ؟ ^(٤) يبين ذلك ، أنه لو كان لجعل الجاعل تأثير في تناقض الشيء ، وفساده ، لكان لا يمنع أن يجعل الظلم متناقضاً فاسداً في بعض الحالات ، والمعدل في بعضها ، وذلك محال .

رأياً ، فليس يمكن في كون الفعل متضاداً أن يكون دلالة ^(٥) على أمر من الأمور بل لا بد أن يكون حسناً ، ألا ترى أن الكلام الفصيح الذي يشتمل على القبح والخطأ لا يوصف بالاتفاق مع تضمنه الدلالة على أن فاعله قادر عالم ، فقد ما قالوه .

ثم إن رحمه الله ، ذكر : أن جميع القرآن يشهد على ما قلناه ^(٦) ويؤذن بفساد مذهبهم ، لأن جميع القرآن أو أكثره يتضمن اللدخ والدم والوعود والوعيد والثواب والعقاب ، فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة في العباد ، لكان لا يحسن اللدخ ولا الدم ولا الثواب ولا العقاب ، لأن مدح الغير ورضه على فعل لا يتصلق به لا يحسن .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه التصرفات متفقة بنا من جهة الكسب ؟ قلنا : إن الكسب غير مقبول ، وما لا يقبل لا يجوز أن يكون جهة الحاجة .

سمع الله الذي
أعز كل شيء

(١) ووردت . جعلها
(٢) ذكرناه . في ص

(٣) في ص
(٤) في ص

(٥) يستلزم . في ص

(٦) التي ٨٨
(٧) أنه . في ص

وبعد ، فإن السكسب عندكم يجب مع الصفة ، وما يجب ^(١) عند الصفة لا يجوز أن ينصرف إليه الذم والتم ويستحق عليه الثواب والتغلب .

ومن جهتها ، قوله تعالى : **« وما منع الناس أن يؤمنوا إلا جهنم بينهم »** ^(٢) . فلو كان الإيمان من جهة الله تعالى وسوقاً على اختياره ، حتى إن خلق كان ، وإن لم يخلق لم يكن ، لكان لا يكون لهذا الكلام معنى ؛ لأن السكسب أن يقول : الذي منعني منه أنك لم تخلقه في ، وخلقت في ^(٣) ضد الذي هو الكفر ، وصار الخلق فيه كالحال في أحدنا إذا شد يدي علامة إلى وجهه ، وبطرحه في مفر بيت مظلم ، ويقال عليه الأبواب ^(٤) ، ويقول : يا شق لم لا تخرج من هذا البيت ، وما منعك منه ؟ فكأن هذا سبب منه ، كذلك في مسائلنا .

ومن ذلك أيضاً ، قوله تعالى : **« كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم »** ^(٥) . أورد ذلك مشجراً ^(٦) منهم في الكفر مع الله عز وجل عليه من التمس . وتوكل . كما قاله لم يكن للاستعجاب موضع ولكن بمنزلة قوله كيف تسودون ، وقد أنست عليهم وفلت وصنعت ، فكأن ذلك ملاماً وجهه لما لم يكن الأسوداً متعلقاً بهم وسوقاً على اختيارهم ، كذلك في مسائلنا .

على أن مع هذا الذم لا يثبت لله تعالى نسبة على الكفار ، لأن نسبة الدين ولا نسبة الدنيا . أما نسبة الدين فلا إشكال فيه ؛ لأنه قد خلق فيهم الكفر ، والقدرة الموجبة له ، والارادة الموجبة له ، وسابهم الإيمان وقدرته وإرادته ، وجعلهم من الأشقياء ، فكيف يثبت له عليهم نسبة ، وأما نسبة الدنيا ؛ فلأن هذه

وما منع الناس أن يؤمنوا

كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم

الخلق وإن كانت تصل إليهم في الخلق ، فإنها من حيث توصلهم إلى النار الأبدي والغلب السرمد ، بمنزلة الخبيث المسوم الذي يؤدي إلى الخلاك ، فكأن من نفسه إلى غيره لا يكون متصلاً بذلك ^(٧) عليه ، كذلك في هذا الموضع . وأيضاً فلا بد من أن يكون غرض الوصل النفع ^(٨) إلى التبرئ نفسه ، حتى يكون متصلاً عليه ، وعمل منفعهم لا يعلم أن غرض التقديم تعالى بذلك تبع الكافر ، بل من الجور أن يكون ذلك لكي يكون أدخل في إضلال وإغواءه ، فثبت لله تعالى هذه نسبة على الكفار بل على المؤمنين أيضاً ؟

ومن ذلك ، قوله : **« جزء بما كانوا يعملون »** ^(٩) وقوله : **« جزء بما كانوا يعملون »** ^(١٠) وقوله : **« من جزء الأصناف الا احياء »** ^(١١) فلو أننا نصل النعم ، وإلا كان هذا الكلام كذباً ، وكان الجزء على ما يحققة فيها حقيقة .

ومن ذلك ، قوله تعالى : **« وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر »** ^(١٢) وقوله : **« وما لكم لا تؤمنون بالله »** ^(١٣) فلو أن الإيمان موقوف على اختيارنا وإلا كان يستقيم هذا الكلام ، وبغيره يجري أن ^(١٤) يقول لم : عالم لا يستودون ، وماذا لهم لو أسودوا ؟ وذلك ملاماً وجهه . أن يقول : أنت الذي منى عن الإيمان بأشد منع ، لم تخلقه في ، وخلقت في ضد الذي هو الكفر .

ومن ذلك ، قوله تبارك وتعالى : **« الله لهم عن التدبرة معرض »** ^(١٥)

- | | |
|------------------------------------------------|-------------------------------------------------|
| (١) نسبة من | (٢) النعم ، في |
| (٣) الأصناف | (٤) والقرآن ، ١٠ ، والرواية ، ٢٤ ، والجملة ، ٢٢ |
| (٥) من الأصل يسون ، والآية من التوبة ، ٨٥ ، ٨٥ | |
| (٦) نؤمن | (٧) النعم ، ٢٤ |
| (٨) المنفعة | (٩) من ، في |
| (١٠) وردت ، الصادر | (١١) التدبر ، ٤٦ |

جزء بما كانوا يعملون

وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر

الله لهم عن التدبرة معرض

وذلك إنما يصح إذا لم يكن الإعراض من قبله ، فأما إذا كان هو الذي منه مر
التذكرة وخلق فيهم الإعراض عنه ، فلا وجه لهذا التوبيخ والسؤال .

ومن ذلك ، قوله : **هذه شبه فلبؤ من ومن شبه فلبكر** (١) . قد مر
الأمر في ذلك إلى اختيارنا . فقلنا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا وبحاجتنا
إليها ، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام ولنزل منزلة قوله : من شاء عليه .
ومن شاء فليؤمن ، فسكان ذلك سخط لأن الاسوداد والأياف غير مسلمين
بنا ، وكذلك في مسائلنا .

ومن جملة ذلك ، قوله تعالى وتقدس : **هو الذي خلقكم فليكنم كلكم ومسلمون**
مؤمن (٢) . أورد الآية على وجه التوبيخ ، وذلك لا يحسن إلا بعد استماع
الكفر والإيمان إليها وتعلقها بنا ، وإلا كان ذلك بمنزلة أن يوبخ أحدا على
طوله قائمه وقصرها ، فيقال : قد أسمعنا عليك وعصمت بك وضعا ، قد أسمعنا
لأنك أو طالت .

ومن ذلك ، قوله تعالى ونزله : **وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما**
بطلا (٣) . نفي الله تعالى أن يكون في خلقه باطل ، فقلنا أن هذه التبايع
من التصرفات من جهتنا ومتعلقة بنا ، وإلا كان يجب أن تكون الأمثال
كلها من قبله (٤) فيكون مبطلا كاذبا تعالى عما يقولون علوا كبيرا .

ومن ذلك ، قوله تعالى ونزله وتقدس : **وما خلقنا الجن والإنس**
ليجيدون (٥) . وهذا يدل على أن الله تعالى لا يريد من العباد إلا العبادات العبادية .

فن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر

هو الذي خلقكم
فليكنم كلكم
ومسلمون

وما خلقنا السماء
والأرض وما
بينهما بطلا

وما خلقنا الجن
والإنس إلا
ليجيدون

أن هذه (١) الكلام لام الفرض ، الذي يسببه أهل الحق : لام كي ، دليل أنهم
لا يصلون بين قول القائل دخلت بنسداد لطلب العلم ، وبين قوله دخلت
لفرضي طالب العلم . ويصل أيضا على أن هذه الأفعال محدثة من جهتنا ومتعلقة
بنا ، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام .

ثم إنه رحمه الله ، تكلم في الكسب وما يحصل بذلك .

قد مر على عقلا ومهما فدا ما قوله الحيرة الدورية (٢) الذين ينسبون أفعال
لغيره إلى الله تعالى .

وجملة القول في ذلك ، أن تصرفاتنا محتاجة إلينا ومتعلقة بنا لحسنها .

وعند جهم بن صفوان (٣) أنها لا تتعلق بنا ، ويقول إنما نحن كاعطوف
طافق إلى خلق فينا كان ، وإن لم يتعلق لم يكن .

وعند ضرار بن عمرو (٤) أنها متعلقة بنا واحتاجة إلينا ، ولكن حجة الحاجة
إنما هو الكسب ؛ وقد شارك جهم في المذهب ، وزاد عليه في الإحالة ؛ لأن
ما ذكره جهم على فساده مقول ، وما ذكره هو غير مقول أصلا .

فما التصرفون من الحيرة ، قد فسوا التصرفات قسین : فنفروا أحد
القسین متعلقا بنا وهو البائس ، والقسم الآخر غير متعلق بنا وهو القول .
فشاركوا الأولين في المذهب ، وزادوا عليهم في الإحالة ، حيث فصلوا بين
البائس والقول ، مع أنه لا ميل إلى الفصل بينهما .

(١) حديث في من

(٢) تاريخ سنة ١٢٦٨ هـ وهو من الحيرة العامة [في اللغ والجل ١ : ٦٠] .

(٣) من رجال مشيئة القرن الثالث ، وهو ضرار بن عمرو البجلي ، قال القاضي في طبعه
قوله : كان يختلف إلى واصل ثم صار مبررا ومعه نفا عدا الفقه .

(١) الكهف ٢٩

(٢) سورة ص ٢٢

(٣) الكهف ٢٩

(٤) سورة ص ٢٢

(٥) الحديد ٢٦

على المسند الكثير، والجم الغفير، فإن ذلك مما لا يتصور خاصة وبمنز
هؤلاء المخبرين من الشرق، والبعض من الغرب.

وأحد ما يدل على أن الكسب غير معقول، هو أنه لو كان معقولاً،
لوجب كاعتقه أهل اللغة وحبروا عنه، أن يثبتوا غيره من أرباب الفئات
وأن يضموا له عبارة تنهى عن منعه، لأنه لا يجوز في معنى عقوله أن يخالف
عن (١) قلة تنهى عنه، فلما لم يوجد في شيء من الفئات ما يفيد هذه القناعة
التيئة، دل على أنه غير معقول.

وهذه طريقة ذكرها شيخنا أبو هاشم، ولا يثقل ذلك عليه في الحال (٢)،
لأنه لم يثبت الحال معقولة بمجرد ما، وإنما جعل الفئات على الحال معقولة،
فلا حرم ما من أحد من أرباب الفئات إلا وقد وضعا التصوف سمياً،
والقناعة اسمياً، ونقصوا بين كل واحد منهما بهارة.

على أن ما ذكره شيخنا أبو هاشم لا يمكن معرفته إلا بتدليل دقيق،
ولا يجتمع أن يعرف بعضهم ولا يعرفه الباقون، وليس كذلك الكسب، لأنه
لو كان معقولاً لكانت العلوم والعلوم جميعاً، ولو ضموها له عبارة تنهى عنه لكانت
الحاجة إليه.

ثم إذا نقول لم: فقلنا ما معنى الكسب وحسبونا عنه، فإن الشكوا بالمتعدد،
قلنا: الشيء يعقل أولاً ثم بعد، لأن التعديد ليس إلا تعصيل فقط مشكلاً بلطفاً
واضح، فكيف توصلنا إلى مناه بطريق التعديد.

ثم يقال لم: وما هو الذي حدثتم به الكسب؟ فإن قلنا: ما وقع بقدرته.
مقدمة، قلنا: ما تمنون بقولكم ما وقع بقدرته مقدمة؟ فإن أردتم به ما حدثت.
ير الذي عقوله، وإن أردتم به ما وقع كسباً ضمن الكسب سألناكم فكيف
يسر به نفسه، وهل هذا إلا إحالة بالجهول على (١) الجهول؟

وأيضاً، فإن قولكم ما وقع بقدرته مقدمة، يبنى على إثبات القدرة، وإثبات
القدرة يترتب على كون الواحد متافراً، وذلك يبنى على كونه فاعلاً، ومن
يفعلكم أنه لا فاعل في الشاهد.

وأيضاً، فإن هذا ينتهي أن يكون الفعل وفدونه فيه تأثير، وذلك سلاف
لذعنهم إليه؛ لأن عندكم أن هذا الفعل يتناقض ذاته تعالى، وإن شاء أبصره مع
القدرة، وإن شاء أبصره ولا قدرة.

وأيضاً؛ فلو جاز أن يقال: هذه الأقوال كسب لنا مع أنها متناقضة بالله تعالى
على سائر وجوهها، (٢) لجاز في القسرة مثلاً (٣). فيقال: إنها كسب لنا وإن
لم يتناقض بنا إليه. فإن قلنا: إن الكسب ما وقع وكانت القدرة قدوة عليه على
ما قرره بعضهم، فإن ما ذكرناه في (٤) الحد الأول يعود عنها فلا معنى لإعادته (٥).

وقول أيضاً: وعلى أي وجه تكون القدرة قدوة عليه؟ فإن قلنا: على
وجه الإحداث، فقد تركوا ملهمهم ونقصوا غرضهم، وإن قلنا (٦) على وجه
الكسب (٧) فقد فسروا الكسب بنفسه.

(١) ما ذكره في القدرة، في ص

(٢) إن شاء الله، في ص

(٣) بل، في ١

(٤) على، في ص

(٥) بالكسب، في ص

(٦) من، في ١

(٧) بقدر ما أتت أبو هاشم من الأسرار كبريل من الصفات.

فإن قالوا: الكسب هو ما وقع باختيار الفاعل، فإن ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة على الحد الأول والثاني يبرهن، ويختص هذا الحد وجهان آخران أو أكثر. أحدهما، أن هذا يوجب فيما يقع من السطح أن لا يكون كسباً، وقد عرف خلافه. والثاني، أن هذا يقتضي أن التولد كسباً^(١) لنا كالبائر^(٢)، لأنه يقع باختيار الفاعل كما أن البائر يقع باختياره، ألا ترى أن الكتابة والتدبير ضمان باختيار الفاعل لما مع أنفسهما من التولدات.

وأيضاً، فإن هذا يبرهن أن الاختيار متعلق بالفاعل، لأنكم أخذتموه إليه، وعندكم أن الاختيار كالخيار في أنه لا يمتنع بالفاعل.

وأيضاً، فإن عندكم أنه لا فاعل في الشاهد، فكيف تقدم الكسب به؟ ومتى قلتم: إنما نقى به الكسب^(٣)، قد فرغتم الشيء بنفسه، وذلك مما لا يحق فساد.

فإن قالوا^(٤): قد وجدنا تفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الانضغاطية، وعلمنا متعلق إحداها بتأثير الثانية، فجعلنا الكسب عبارة عن هذه التفرقة. قلنا كيف يمكنكم ذلك مع أن كلتي الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى؟ ولئن ثبتت هذه التفرقة، فإنما ثبتت على مذهبنا، إذا جعلنا إحدى الحركتين متعلقة بتأثير طريق الحوادث دون الطريق الأخرى.

وبعد، فإذا كان كل واحدة من الحركتين متعلقة بالله تعالى، فليس إحداها بأن يعمل كسباً لنا أولى من الأخرى، فكان يجب أن يعمل كل

واحدة منهما كسباً لنا، أو يقتضي بأن شيئاً من ذلك لا يمتنع بنا لا من جهة الكسب ولا من غيره.

وبعد، فإن هذه التفرقة لا تقع في التولدات تبعاً في البائر، فكان يجب أن يعمل التولدات كسباً لنا، وللمعلوم خلافه.

وبعد، فإن دل هذا على أن إحدى الحركتين متعلقة بتأثير من جهة الكسب، لا بد أن^(٥) أيضاً على أنها متعلقة بتأثير من جهة الحدوث، وإلا فما الفرق؟

فإن قالوا: إنما سئى بالكسب وقوع هذه الحركات، فبما مرة، وقدوماً أخرى، هذا^(٦) من أفعال من الجوارح؛ ومن أفعال القلوب؛ فوقع الاعتقاد صفراً مرة، وجعلنا أخرى.

قلنا: إن وقوعه إن لم يفسر بالحدوث فلا بد من أن يفسر بالكسب، فيكون تفسير الشيء بنفسه، وذلك مما لا يجوز.

وبعد، فإن القيام والقعود راجع إلى جهة أفعال، والكسب فن حقه أن يرجع به إلى كل جزء من الفعل، فكيف يصح ما ذكرتموه؟

وقد قال مشايخنا وحكيم الله: إن الكسب لو كان معقولا لكان يجب أن نفس التقدم تعالى منكسبها، وللمعلوم خلافه.

ووجه هذا الالتزام وجهان:

أحدهما، أن الله تعالى قادر قداته، ومن حق القادر قداته أن يكون قادراً على جميع أجناس القدرات، وعلى جميع الوجوه التي يصح أن يقدر عليها، ومن

(١) البائر، في م.

(٢) كسباً، في الأصل

(٣) لم يكن، في م.

(٤) البائر، في م.

(٥) البائر، في م.

(٦) البائر، في م.

الوجود التي يقدر عليها الكسب ، فيجب أن يكون تعالى قادراً عليه ، فإنما قدر عليه وفعله وجب أن يسي مكتسباً على ما ذكرناه .

والوجه الثاني ، هو أن هذه التصرفات عند التوهم متعلقة بالله تعالى على سائر صفاتها ووجودها ، ومن وجود الأفعال الكسب ، فيجب نفيه به من هذا الوجه ، وفي ذلك ما ترويه .

فإن قالوا : ليس يجب أن يكون الله تعالى مكتسباً ، لأن الكسب هو ما يقع بقدرته محضاً .

قلنا : قد تسكتنا على هذا بما لا فائدة في إعادته فلا معنى لتطويل . فإنما قلنا : إن الكسب اسم لمن يفعل بآلة ، والتقديم تعالى لم يفعله بآلة فلا يجوز أن أن يسي مكتسباً .

قلنا : إن الاسم الذي يشتق لفاعل من فعله يجب أن يمرى عليه سواء فعله بآلة أو^(١) لم يفعله^(٢) ، ألا ترى أن التكلم لا كان اسماً لفاعل الكلام ، أجرى على كل من فعل الكلام^(٣) ، سواء فعله بآلة أو بغيره^(٤) ، ولهذا يسي التقديم تعالى متكلماً .

وهكذا الكلام في قولنا فاعل ، فإنه لما كان اسماً مشتقاً من قولنا فاعل ، أجرى على كل من فعل فعلاً ، سواء فعله بآلة أو لم يفعله بآلة .

فنصح بهذه الجلة أن الكسب غير مقول . ولو ثبت مقولاً لكان لا يصح أن يكون جهة في استحقاق اللوح والدم والثواب والعقاب أيضاً ، لأن مدمم أنه يجب عند وجود القدرة عليه ، حتى لا يجوز الإشكال أحداً عنه بوجه من

الوجود وما هنا سبيله لا يجوز أن يكون جهة تصرف بإله اللوح والدم ويستحق عليه الثواب والعقاب ، لأن هذا كيبيل^(١) أمر الرمي به من شاطئ بالزول ، فشكراً أنه لا يستحق على الزول اللوح ولا الدم ولا الثواب ولا العقاب لما لم يمكنه إلا فشكراً منه ، كذلك في مسائلنا بل ما ذكرناه أولى ، لأن الرمي من شاطئ ربما يشهدت بمكان ويتعلق به فلا ينزل ، وليس كذلك من وجدت^(٢) فيه القدرة على الكسب ، فإنه لا بد من أن يكسب على وجه لا يمكنه إلا فشكراً عنه البتة .

على أن الكسب لو كان مقولاً على الحد الذي قلناه ، لكان لا يتمتع من أن تكون هذه التصرفات متعلقة بها من طريق الحدوث على الحد الذي نقوله ، خاصة وما يدل من عدمه على أن هذه التصرفات كسب لنا ، يدل على أنها تتعلق من جهة الحدوث .

ثم إنه رحمه الله عاد بعد هذه الجلة إلى إثبات الكلام في حقيقة الكسب وما يتعلق به . ونحن قد تسكتنا على ذلك ، وبيننا أن الكسب عبارة عن فعل واقع على وجه ، وهو أن يستلزم به فعلاً أو يستدفع به ضرراً ، كما أن المطلق عبارة عن خلق واقع^(٣) مقدر^(٤) نوعاً من التقدير ، وهو أن يكون مطابقاً للصالح لا يزداد ولا ينقص عنه ، فلا معنى للإضافة ، بالإعادة .

وقد قدم شبهة في هذا الباب ، يرومون بها إثبات الكسب مرة ، وإفساد جهة التوهم

(٢) حدث في م

(١) وقع في م

(١) قيل في م

(٢) فاعلة في م

(٣) شذراً في م

مفعبا أخرى ، ونحن ننسب من ذلك ما هو أشد وأروع وإلى الجواب أحوج .

فمن ذلك ، قولهم : إن ههنا حركة اختيارية واضطرابية ، فلو كانت إحداها متعلقة بنا من طريق الحدث ، لوجب منه في الأخرى لأن الحدث ثابت فيها ، وقد عرف خلافه ، فليس إلا أنها متعلقة بنا من طريق السبب .

ورعنا يؤكدون هذا فيقولون : إن الحدث في القوت متماثل ، فهو لما حدث الحركة بنا ، والحدث ثابت في الجوهر ولهم ، لوجب تنطبقها بنا ، والعلوم خلافه .

وجوابنا من ذلك : أول ما في هذا أن ذلك لا يستقيم على أصلك فإن من مذهبك أن كل واحدة من هاتين الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى وموقوفتان على اختياره حتى إن اختارهما كانتا ، وإن لم يختارهما لم تكونا . فكيف سيتم إحداها اضطرابية والأخرى اكتسابية واختيارية ؟ وهل هذا إلا نسبة لأمي نحنا ولا لآلته فيها .

وبعد ، فإن إثبات حركة اضطرابية يبنى على إثبات محيثة في الثابت ، وإثبات المحيثة في الثابت يترتب على إثبات حدث في الشاهد ، لأن المراد الذي يتوصل به إلى ذلك ليس إلا أن ينسب الثابت على الشاهد فيقال : إن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدثها ، ، بل لما شاركها في الحدث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى الحدث وقابل . فالأجسام قد شاركتها في الحدث ، فيجب أن يشاركها في العناية إلى الحدث ، ومحدثها لا يجوز أن يكون الواحد منا ولا منه ، فيجب أن يكون لها عامل

مخالف لنا وهو الله تعالى ذاته قد سدتم على أنفسكم هذه الطريقة ، فكيف يتكسب إثبات الحركة الاضطرابية والاستدلال بها على إثبات السبب .

ثم إنا^(١) نودى ما يختص بهذا الموضع فنقول : الاشتراك في الحدث لا يقتضي الاشتراك في العناية إلى الحدث معين ، وإنما الذي يقتضيه ، الاشتراك في العناية إلى الحدث ما غير معين . ثم الكلام في تعيين الحدث بقف على الدلالة ، فإن قلت دلالة على أن حدث ذلك القدر الواحد منا قيل به ، وإن قامت على أن محدته غيرنا قضى به ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ بين ذلك ، أن الحال فيها كالحال في الحكم السند إلى الله ، فكيف لا يجب بالاشتراك في الحكم الاشتراك في العناية إلى ذلك الله سبحانه ، وإنما يجب الاحتياج إلى الله^(٢) ملير معينة ، كذلك في مسائلنا .

وأما قولهم إن الحدث في القوت متماثل ، فكلام لا معنى له ؛ لأن التماثل والاختلاف إنما يصحان على القوت دون الصفات ، فكيف يصح وصف الحدث به^(٣) . على أن ما ينطبق بنا هو ذات الحركة على وجه الحدث . وإنما كان يجب ذلك ، لو ثبت في القوت كلها من الجوهر والألوان أنها تنفصل على قصدنا وهوامينا لا الحدث ، فلا يجب إذا تنفصل بنا ذات أن تنفصل بنا سائر القوت كالحركة . فلما إذا لم تثبت هذه الطريقة إلا في بعض القوت دون بعض^(٤) فإنه لا يجب أن تنفصل كلها بنا .

ثم يقال لهم : ليس أن وجه السبب ثابت في هذه الصفات على حد واحد ولم يجب في القادر على بعضها أن يكون قادراً على سائرها ، فهلا جاز منه في مسائلنا ؟

(١) قصة من ١

(٢) بخلافه . في من

(٣) قصة من من

(٤) القدر ، في من

وما يمتنعون به في هذا الباب ، قولهم : لو تعلققت هذه التصرفات بنا من جهة العلوث لوجب تماثلها بنا على سائر صفاتها التي هي كونها شيئاً وعرضاً وحسناً وقيعياً ، ومعلوم خلافه .

والجواب عنه ، أن يقال لهم : أليس أنها تتماثل بنا من جهة الكسب ثم لا يمتنع تماثلها بنا من هذه الوجوه التي ذكرتها ، فهذا جازم منه في ساقنا ؟ ثم يقال لهم : ولم يجمع بين بعض هذه الوجوه وبين البعض ، وما أنكرتم أن التماثل إنما يصح تعلقه بنا من جهة العلوث لأنه لا يمتنع مع الصحة ، وليس كذلك الوجوه^(١) التي ذكرتموها ؟ فإن كونه شيئاً يجب عند الصحة ، وكذلك كونه حسناً وقيعياً . على أن هذه الأمور ليست من الصفات في شيء ، لأن الشيء ليس له بكونه شيئاً حال ، وليس له بكونه عرضاً ولا بكونه حسناً أو قيعياً حال ، بخلاف العلوث ؛ ففسد ما قلناه .

وما يمتنعون به ، قولهم : لو قدر الواحد منا على إعادة هذه التصرفات وإخراجها من الدم إلى الوجود لوجب قدرته على إعادتها ، بدليل أنه تعالى لما قدر على الإيجاد قدر على الإعادة .

وجوابنا من أين ثبت لكم أنه تعالى إنما قدر على الإعادة قدرته على الإيجاد ، وهل هذا إلا ادعى مجردة ؟ ثم قولهم^(٢) : إن في مقدور التقدم تعالى مالا يصح إعادته أيضا ، وهو المفعول بسبب والأجناس التي لا تبقى ، كالصوت وغيره .

فإن قالوا : إنا لا نحوز ذلك ولا نسلمه قلنا : لم نبن كلامنا على تسليمك حتى يضرنا بعده ، وإنما يبيناه على الدلالة .

فإن قالوا : وما الذي يدل على أن المفعول بسبب^(٣) وما لا يبقى من الأخبار

عما لا يصح إعادتها ؟ قلنا : أما مالا يبقى : لو صح إعادته^(١) لا تغلب باقياً ، لأنه إذا صح عليه الوجود وقتين مع تماثل الدم بينهما ، فكذلك من غير تماثل الدم بينهما لأن وجوده لا يمنع من وجوده فيصير^(٢) باقياً بعد ما كان مالا يبقى ، وفي ذلك خروج مما هو عليه في ذاته . وأما المفعول بسبب ، فلو أعيد ابتداء لزم أن يكون له بالمقدور وجهان : فيحصل على أحد الوجهين بقادر ، وعلى الآخر بقادر آخر . وإذا أعيد بسبب : قلنا أن بقاء ذلك السبب ومن حقه أن يكون له في كل حال سبب غير ما كان ، فيجب أن يكون قد تعدى من واحد إلى ما زاد عليه ولا حاصر ، فيؤدي إلى المالا نهاية له . وإذا أن بقاء بسبب غيره ، وذلك يقتضي اجتماع سببين على توليد سبب واحد ، فيؤدي إلى مقدور بين قادرين وهذا مما لا يجوز .

وما يمتنعون به ، قولهم : قد ثبت أنه تعالى قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس^(٣) القدورات ، ومن جملة القدورات أفعال العباد ، فيجب أن يكون قادراً عليها ، وفي ذلك ما نريد .

الجواب ، قلنا : لموجب ذلك ومن أين ثبت ؟ فإن قالوا : الدليل على ذلك العلم ، فإنه تعالى لما كان علماً لذاته كان علماً بجميع المعلومات فكذلك في القدرة ، قلنا : هذا جمع بين أمرين من غير حجة تجسهما فلا يقبل .

ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن العلاقة في العلم هو أن المعلومات غير مقصورة على بعض المالكين دون بعض ، فما من معلوم يصح أن يعلمه زيد إلا ويصح أن يعلمه عمرو وغيره من المالكين ،^(٤) فإذا كان^(٥) كذلك فالقدوم تعالى إذا صح

(٢) فيجب أن يصير ، في ص
(٤) ولذا كانت ، في أ

(١) أن يعلم ، في ص
(٢) فاعلم من ص

(٢) فاعلم من ص

(١) هذه الوجوه ، في ص
(٣) بسبب هو ، في ص

أن يملكه وجب أن يملكه ، لأن صفة الخلق متى صحت وجبت ؛ وليس كذلك
القدورات ، فإنها مقصورة على بعض القادرين دون بعض ، حتى لا يصح
في مقدور زيد أن يقدر عليه غيره ، بخلاف أمدها الآخر . على أن هذا لازم لم
في الكسب ، لأنه تعالى إذا كان قادراً فإنه وجب قدرته على سائر القدورات ،
ومن القدورات الكسب ، فيجب أن يكون قادراً عليه ، وذلك يوجب كونه
مكتسباً .

فلن قلنا : لا يجب أن يسمى القديم تعالى مكتسباً ، لأن الكسب اسم
لن يفعل الكسب بآلة ، والقديم تعالى لم يفعله بآلة .

قلنا : قد (١) ذكرنا أن الذي يستغنى الفاعل من الاسم يجب أن يجري
عليه ، سواء فعله بآلة أو لم يفعله بآلة ، فلا يصح ما ذكرتموه . وبعد ، فإن
مجرد الكسب محال لا يحتاج إلى آلة ، وأكثر ما فيه أنه لا يوجد إلا في محل القدرة ،
وليس إذا لم يوجد إلا في محل القدرة مما يجب (٢) أن يكون والها بآلة ، لولا ذلك
والا كان يجب أن تكون الحياة آلة في العلم ، فإنه لا يصح وجود العلم إلا في محل
حياة ، ولكن يجب أن الجسم أن يكون آلة للأحوال ، فلهذا لا يصح وجودها إلا
في محل ، وهذا يوجب على تركه القول بأنه تعالى يفعل بآلة ، وقد عرف فساد

وعما يشتملون به ، فقلنا : قد ثبت أن الله تعالى قادر على أن يقدرنا على هذه
التصرعات ، فيجب أن يكون عليها أقدر ؛ كما أنه لما كان قادراً على أن يملكنا
هذه الأمور ، كان بها أعلم .

الجواب : قلنا : بآلة على جهم بينها ؟ فلا يحسن إلى ذلك سبيل .

ثم يقال لم : ليس إذا قدر القادر على مقدور أن يكون قادراً على غيره من
القدورات ، وليس في قدرته تعالى على إقدارنا على هذه التصرعات سوى كونه
قادراً على خلق القدرة فيها ، فمن أين يجب إذا قدر على القدرة أن يكون قادراً
على تصرعاتنا ؟ هذا محال يجب .

فما ذكرناه (١) في العلم ، فإنما وجب أن يكون تعالى أعلم بآثار
المخلوقات منا لأنه عالم بخلقها ؛ والمخلوقات غير مقصورة على بعض المالكين دون
بعض ، فيجب في العالم لذات أن يملكها على الجميع ، حتى لا يصح أن تعلم عليها
ولا تفصح في كونه عالم بخلقها ، وليس كذلك (٢) في القدرة ، لما قد ذكرنا أن
القدورات مقصورة على بعض القادرين دون بعض . على أن هذا لازم لم في
الكسب ، فيقال : ليس أنه تعالى يقدر على إقدارنا على الكسب وإنما
لم يقدر على ألا أكسب ، فهذا جاز منه في الحدوث ؛ وسبق قلنا أنه تعالى قادر
على ألا أكسب ، غير أنه لا يوصف به لأن هذا الوصف إنما يجري على من
أكتب بآلة ، قلنا : قد عرفنا من الكلام على هذا ، فلا معنى لتطويل .

ثم يقال لم : أنيس أنه (٣) تعالى قادر على أن يخلق في الكافر إرادة الإيمان
وأن يقدر على أن يريد منه الإيمان ، فلا جاز مثله في مسائلنا ؟ وهذا الكلام
التجارية والأشعرية جميعاً ؛ لأن عند أحد الفريقين وهم النجارية ، أنه تعالى
يريد إيمانه (٤) ولا يقدر أن يريد تعالى من الكافر خلاف (٥) ما أراده في الأول
لاستدراكه خروجه عن صفته الذاتية ، وعند الفرقة الثانية وهم الأشعرية ، أنه تعالى

(١) ما ذكرناه من

(٢) ما ذكرناه من

(٣) ما ذكرناه من

(٤) ما ذكرناه من

(٥) ما ذكرناه من

(١) ما ذكرناه من

(٢) ما ذكرناه من

يريد يلازمة قديمة ولا يقدر على أن يريد من الكافر خلاف ما أرادته .
فيا لم يزل .

ومما يفتقرون به أيضاً ، قولهم : لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب أن
يكون عالم بتفاصيل ما أحدثه ، كالقديم تعالى ، فإنه لما كان محدثاً لأخيه^(١) ، نادى
عليها كان عالماً بتفاصيلها .

قلنا : فرق بين الوضين ، لأنه تعالى عالم ذاته ، ومن حق العالم ذاته
أن يكون عالم بجميع المعلومات على الوجود^(٢) التي يصح أن تعلم عليها ، وليس
كذلك الواحد منا فإنه عالم بكم ، فتأرق أحدهما الآخر .

ثم يقال لم : ليس أن أحدا يقدر على الاكتساب ولا يجب أن يكون
عالم بتفاصيل ما اكتسبه ، فهذا جاز مثله في الحوادث ، فيكون قادراً على
الإحداث ، وإن لم يعلم بتفاصيل ما أحدثه .

وبعد ، فلو خلق الله تعالى فيما العلم بتفاصيل ما أحدثه لوجب كون أحدهما
محدثاً له ، وخلق هذا العالم لا يستعمله فوجب^(٣) أن لا يستعمل كونه محدثاً

ومما يفتقرون به ، قولهم : لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب أنه
يحصل في الثاني مثل ما أحدثه في الأول ، ومعلوم خلافه ؛ فلين من كتب .
مرة لا يمكنه أن يكتب مثل ذلك الحرف مرة أخرى .

والجواب^(٤) : قلنا : ولم وجب ذلك ؟ قلنا : لقد يدل عليه القديم .
فإنه لما كان محدثاً صح منه أن يحدث في الثاني مثل ما أحدثه في الأول ،
ولم يفتقروا أيضاً وبين القديم ؟ فلا يجدون إليه سبيلاً .

ثم قول لم : إن في أنفسنا ما تنبأ فيه هذه الطريقة ، ألا ترى أن أحدا
إذا قال مره بـ ، يمكنه أن يقول مثله مرات . وأظهر من هذا الإرادة ؛ فإنه إذا
أراد قديم زيد مرة يمكنه أن يريد قديمه ثانياً وثالثاً ، والإرادتان متلفتيتان
تتعلقان بواحد على أحسن ما يمكنه ، قصد ما يشوه .

وبعد ، فلن أحدهما إذا كان حادثاً بالكتابة ، عالماً بالخط ما عرف فيه ، فإنه
يمكنه أن يكتب ثانياً مثل ما كتب^(٥) ، وأولا بحيث لا يتصل بينهما عند الادراك
فيجب أن يكون محدثاً لها .

ثم يقال لم : إن دل هذا على شيء ، فإنما يدل على فقد العلم أو على عدم الآلة
لا على فقد القدرة على الأحداث^(٦) ، فكيف يصح ما قلناه ؟ وقد قال مشايخنا
المتداولون : إنه إما لا يمكنه الخط في الثاني مثل ما كتبه أولاً لعدم الآلة ، لأن
العلم كان في الأول جديداً وفي الثاني كلاً^(٧) .

على أن هذا لازم لم في الكسب ، فيقال : كان يجب أن قدر أحدهما على
الاكتساب ، أن يقدر في الثاني على اكتساب مثل ما اكتسبه أولاً ، فإنما
لم يجب ذلك ههنا كنه في مسألتنا .

ومما يفتقرون به أيضاً ، قولهم : إن الواحد منا لو كان محدثاً لتصرفاته لوجب أن
يسمى حقيقاً لها ، والآلة قد انتفت^(٨) على أن لا خلق إلا الله ، وقد نطق به
الكاتب أيضاً . قال الله تعالى : « هل من خلق غير الله »^(٩) ، وقال : « لم جعلوا
له شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم »^(١٠) الآية .

(١) كنه ، في ص

(٢) كثر ، في ص

(٣) كثر ، في ص

(٤) الحوادث ، في ١

(٥) أجمت ، في ص

(٦) مره بـ ، في ١٦

(٧) آية ، في ١

(٨) لمومه ، في ص

(٩) آية ، في ص

(١٠) يجب ، في ص

والأصل في الجواب عن ذلك ، أننا خلقنا ونصبة الله ، لأجربنا هذا
اللفظ على الواحد منا كما يجربه على الله تعالى لأن المثلث ليس بأكثر من الضمير ،
ولهذا يقال ، خلقت آدم على منة مطهرة أم لا . وقال زهير :

ولأت تفسري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يبرى^(١)

وقيل للحجاج : إنك إذا وجدت وفيت ، وإذا خلقت فريت ، أي إذا
قدرت فعلت .

وأظهر من هذا كله قوله تعالى : « ولا تخلق من خلقك هيناً خلق على مثل
الشفق فيها فتكون طيراً » وقوله تعالى : « فيشرقه الله أحسن للخالقين »^(٢) ،
فقد لأن هذا الاسم مما يجوز إيجازه على غيره ، ولا ينزل ذلك منزلة قوله : فيخلق
الله أحسن الألفة ، ومعلوم خلافه .

في الاستفهام

وأما في الاستفهام فإنما لم يجوز أن يجري هذا اللفظ على الواحد منا ، لأنه
مباركة من يكون معه مطابقاً للصلوة وليس كذلك أفعالنا ، فإن فيها ما يوافق
الصلوة وفيها ما يخالفها ، ولهذا لم يجوز إيجازاً ، هذه اللفظة على الواحد منا لأشئ .
آخر . وأما قوله تعالى : « هل من خلق غير الله » ، فليس فيه ما يخوفه لأن فائدة
الكلام مبطونة^(٣) بآخره ، وقد قال تعالى : « هل من خلق غير الله يجوز لهم »^(٤) ،
وممن لا تثبت خالفاً غير الله يبرق ، وقوله تعالى : « لم جعلوا لله شركاء خلقوه
مخلقة »^(٥) الآية . فلها بما لا يصح التعلق بظاهرها لأنها في التساوي ، وما هذا

مجيئه من الآيات هي جملة لا يصح التعلق بظاهرها ، إذ لا شبهة إلا وها
متساويان في بعض الوجوه .

وهذه الطريقة منع غنى التضايف الثانية من التعلق بظاهر قوله « لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة »^(٦) على أن التمس لا يقتل بالكثرة . قال : لأن الآية
واردت في غنى التساوي بينهما .

ولا يخفى ما للوارد بذلك ولا في^(٧) وجه في ذلك؟ ولله أدرك عدم التساوي من
جهة التوزع ، وعلى هذا قال : « اصحاب الجنة هم الملائكة » ، كذلك في هذا الموضع .
ثم قول : إن الوارد ، أن خلق أحدا لا يشبه خلق الله تعالى ، فإن خلقه
جل وعز يشتمل على الأجسام والأعراض ، وليس كذلك خلقنا فلما لا يشتر إلا
على هذه الصفات التي هي القيام والقيود وما جرى مجراها .

والتوزع يتمسكون بآيات من القرآن ويستدلون بها على أن أفعال الصياد
موجودة من جهة الله تعالى .

والجواب عنها^(٨) من طريق الجملة أن قول : لا يمكنكم الاستدلال بالسجع
على هذه السألة ، لأن سجع السجع يقتضي على كونه تعالى عدلاً حكماً لا يظهر للغير
على السكدين ، وأتم قد^(٩) يجوزتم ذلك على الله تعالى فكيف تقع لكم الكلفة
بكلامه ؟ وهذا يجوزتم أن يكون كذا ؟

وأيضاً ، فإن إثبات المحدث^(١٠) في الثابت يبنى على إثبات المحدث في الشاهد
والقوم قد امتنعوا من ذلك ، فكيف يمكنكم^(١١) الاستدلال بكلام من لم
يشهوه بعد ؟

(١) قول التبراني في شرح « بيان زهير » ص ٩٤ : قالوا : الذي ينشر وجيب ، فخلق
والذي ينشر آدم وجهه لأن خلقه ومجرباً ثم غيره أي بنه كالمهر . وهذا ليس بهداه لمرتب .

(٢) طائفة ١١٠ (٣) سبوح د في ص

(٤) طائفة ١١٠ (٥) الزبد ١٦

(٦) طائفة ٤

(١) الطبر ٢٠

(٢) ع في ص

(٣) ع في ص

(٤) من أي د في ص

(٥) قد د في ١

(٦) يكسكم د في ص

فهذه طريقة التورم (١) والجواب (٢) عن ذلك على وجه الجمل . ثم يأتي ذكرها (٣) آية قاية ، وتكلم عليها .

فن جملة ما يسكون به قوله تعالى « **الْعَبِيدُونَ مَا تَتَحَتُونَ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** » (٤) .

والجواب عن ذلك (٥) ، أما لو استقلنا بهذه الآية على معناها لكانت أسعد حالا منكم ، لأن التقديم تعالى أضاف إليهم العبادات والتعبات ، فقال : أتعبدون ما تتحنون ، وضمهم على ذلك ، فلو أنها مشتقة بهم وإلا لما حسن إضافته إليهم وضمهم على ذلك (٦) .

وبعد ، فلا أصل في كلام الحكمين أن لا يحمل إلا على وجه لو أظهره لكان لا محالة بالحسنة ، ومعلوم أنه لو قال : أتعبدون ما تتحنون وأما (٧) الذي خلقت فيكم عبادته ونحوه لكان لا يليق هذا الكلام بحكمته ، فلا يجوز حمل هذا على ظاهره ، ويجب أن يحمل على وجه يوافق الآية العلية ، فيقال : إن للرب بقوة وما تسلمون ، أي وما تسلمون فيه ، وذلك كبير جاد في القوة وفي كتاب الله تعالى قال الله عز وجل « **يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ عَطَرٍ** » (٨) فإيه لا تتأني . والخراب لكونها أجساماً ، وللهاد به العمل في الخراب (٩) . وكذلك قوله تعالى « **فَلَا هِيَ تَلْجُزُ مَا يَلْجُزُونَ** » (١٠) الآية ... حتى العما ، أي ما ينفكوا فيه ، وكذلك في مسائلنا .

أصبحت ما
تصنعون وما
تفعلون وما
تعملون

وما يصنعون به قوله تعالى « **فَلَا هِيَ تَلْجُزُ مَا يَلْجُزُونَ** » (١١) ، وهو على كل شيء وكيل . (١٢) ، فذلك على كل شيء . وهذا نص صريح في موضع التنازع والخلاف .

ويجوابنا ، أن هذا الظاهر مذكور بالاتفاق ، لأنه تعالى من الأشياء ولم يخلق به فلا يمكن التعلق بغيره هذه الآية ، وعلى أن هذه الآية وردت مورد المدح ، ولا مدح بأن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد وفيها التكبر والإعلاء ، فلا يحسن التعلق بغيره . فإذا عدلتم عن الظاهر فأخذتم بالتأويل ، فليس بأول ما لنا ، فنتأوله على وجه يوافق الدليل العقل ، فنقول : إن المراد به ، الخلق على كل شيء ، أي معظم الأشياء ، والسكينة ذكر ورود مذكوراً (١٣) ، قال الله تعالى في قصة بلقيس « **وَأَوْفَيْتُ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ** » (١٤) مع أنها لم تؤت كثيراً من الأشياء .

وما يصنعون به ، قوله تعالى « **إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ** » (١٥) ، فإجابات أعمال العباد فيها بين السموات والأرض (١٦) فيجب أن تكون من خلق الله تعالى .

والجواب إن البين يستعمل حقيقة في العمل والوصول (١٧) ، وأي ذلك كان متصور في أفعال العباد ، على أن الأمر لو كان على ما علموه فوجب أن تكون هذه الأفعال كلها مختصة في العباد في سنة أيام ، وقد عرف حاله .

ثم يقال لهم : الآية وردت مورد المدح ، ولا مدح في (١٨) أن يكون تعالى (١٩) خالقاً لأفعال (٢٠) العباد مع اشتغالها على التقيح والحسن . بين ذلك

إن ربكم الذي
خلق السموات
والأرض وما
بينهما

(١) ذكرناه في ص ٦٢

(٢) الأعراف ٢٠

(٣) أو التورم . في ص ٦٢

(٤) سألنا من ص ٦٢

(٥) الأعراف ٢٠

(٦) الأعراف ٢٠

(٧) أو التورم . في ص ٦٢

(٨) سألنا من ص ٦٢

(٩) الأعراف ٢٠

(١٠) الجواب ٢٠

(١١) الأعراف ٢٠

(١٢) عليه في ص ٦٢

(١٣) سألنا من ص ٦٢

(١٤) الأعراف ٢٠

(١٥) سألنا من ص ٦٢

(١٦) الأعراف ٢٠

(١٧) عليه في ص ٦٢

(١٨) سألنا من ص ٦٢

(١٩) الجمل : فإيه . الخراب : سألنا من ص ٦٢

أنه إذا كان ينشأ عن خلقه القلب بقوله : **وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما** لا عين^(١) فلا ينشأ عنه أصناف اليباد وما فيها من قضية وشبهة أولى .

وسد ، فإن الخلق في التصرف إنما يجري على فعل وقع مطابقاً لشملة ، وسعوم أن أصناف اليباد ليست كذلك فكيف تحمل محفوفة .

وربما يشاققون بقوله تعالى : **إن ربك فعال لما يريد**^(٢) فالرأى أصناف اليباد ما يريد الله تعالى ، فيجب أن يكون فاعلاً لها .

وجوابنا ، أن هذا كلام^(٣) يقتضى كونه فاعلاً لما يريد في الحال الذى يريد ، وهذا يوجب عليك قدم العالم ، لا اعتقادكم أنه تعالى مراد ذاته أو يرادة قدسية . وقد قلتم إنه تعالى إنما أراد فيها لم يزل أن يخلق العالم فلما : ذلك على ، والإرادة لا تنطق بالشيء على ما عليه من سد . ونحن قلتم : إنه تعالى أراد فيها لم يزل أن يخلق العالم فيلا يزال فلا يلزم قدم العالم قبل لكم : ولم لم يرد خلقه في الحال وهو مراد ذاته ، وللرأى من فعله ، فيلزمهم قدم العالم على كل حال . ثم إننا تناول الآية على وجه يوافق الدلالة العقلية ، فنقول : المراد به^(٤) أنه فاعل^(٥) لما يريد من فعل غيره ، ولا يجوز غير هذا : لأن الآية وردت مورد الاستدفاع ، ولا مدح في أن يكون فاعلاً^(٦) لأصناف اليباد وفيها الصانع والناكب . فلهذه جهة الكلام في ذلك .

لأن ربك فعال لما يريد

ومما يشاققون به قوله تعالى : **ما علمهم نصيباً في الأرض ولا في أنفسهم** لا كتاب من قبل من غير الله^(١) فالرأى هذه الآية دلالة على أن جميع الصائب من حجة الله تعالى على ما قوله ، وجوابنا أن الكتابة^(٢) في قوله : **من قبل** (٣) **غير الله** واجبة إلى الأخص لا إلى الصائب لأنها أقرب المذكورين ، والكتابة^(٤) إنما توجه إلى أقرب مذكور^(٥) . فبين تعالى أنه قبل خلق الأخص كان^(٦) علماً بما يصير أسرارهم إليه وتسييمهم من الصائب مكتوباً في القروح المحفوظ ، فلا تعلق لكم بها ، وبعد فلو رجعت الكتابة إلى الصائب لكان لا بد من أن يكون المراد به ما يصيبنا من الآلام والانتقام من حجة الله تعالى ، فقد تمدح الآية ولا تمدح بالقبائح^(٧) في موضع من الواضع .

ومما يشاققون به ، قوله تعالى : **واختلاف المستنم والواكسك**^(٨) ؛ ولا تنطق لهم أينما به ، فبين المراد بذلك الآلات ومحاربي الكلام ومحاربي هذه الحروف ، لا الحروف والأصوات . يزيد ، وضوحاً أنه تعالى تمدح بنفسك ، وليس^(٩) في كون هذه الحروف فضلاً ما يدل على المدح وإن لم يدل على الجبل والحاجية .

ومما يشاققون به ، قوله جل وعز : **واسموا أولسكم لو اجبروا به إنه عليم** بلغت الصدور ، لا يعلم من خلق وهو الغيب^(١٠) . والجواب أن المراد به أنه انطلق للصدور ، بدليل أن الآية وردت مورد التوبيخ والقدح ولا ذم^(١١) على سر أو جهر لم ينطق بنا .

(١) الكتاب ١١
(٢) من قبل أي ، محفوفة من سر . والآية من سورة الشورى ٢٢
(٣) الكتابة ، في سر
(٤) المذكورين ، في ١
(٥) القبح ، في ١
(٦) التروم ٢٢
(٧) الخس ، في سر
(٨) الخس ، في سر
(٩) الخس ، في سر
(١٠) الخس ، في سر
(١١) الخس ، في سر

(١) الخس ، في سر
(٢) الخس ، في سر
(٣) الخس ، في سر
(٤) الخس ، في سر
(٥) الخس ، في سر
(٦) الخس ، في سر
(٧) الخس ، في سر
(٨) الخس ، في سر
(٩) الخس ، في سر
(١٠) الخس ، في سر
(١١) الخس ، في سر

بين ذلك أن هذا الكلام إذا لم يعمل على ما قلناه يجرى مجرى أن يقول:
وأمرنا فو لم نك أو أجروا به فإلى علم بما أنا فاعله ، وهذا لا يستقيم .

وما يفتقرون به ، قوله : **وإننا وإيماننا مسلمين لك** ^(١) ، قالوا : وفي ذلك ما يدل على أن الإسلام من قبله تعالى ، وكل من قال بأن الإسلام من قبل الله تعالى قال بذلك في جميع الأفعال . وجوابنا أنا لا نسلم أن الإسلام من قبل الله تعالى ، وكيف يكون من قبله وقد مدح عليه ودفن على خلافه ، وورع في الثواب بقوله والسلب بتركه ؟ وأيضا فإنه موقوف على أحوالنا ، ألا ترى أنه يقع بحسب قصدنا ودواعينا وينتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا فكيف يكون من جهة ؟ فلماذا لا بد من أن يقول ذلك ويقول : إن المراد به ، أنهم المطلب لها ووقف حتى نستسلم لك ونؤمن بك :

وما يفتقرون به ، قوله تعالى : **وجعلنا القلوب الذين آمنوا رافة ورحمة** ^(٢) . بين تعالى أن الرافة من قبله ، وجوابنا أنه ينبغي في بعض المواضع عن الرافة فقال : **ولا نخذكم بها رقعة في دين الله** ^(٣) . ولو كان من قبله لم يجر السب منه فيجب أن يقول الجمل منها فيقال : إن المراد الحكم هنا ^(٤) . والألفاظ فلا يبق لهم تمسك .

وما يفتقرون به قوله : **عز وجل : والله هو الصمد والبركة** ^(٥) ، قالوا : ليس أن الصمد والبركة من جهة عز وجل ، ومن قال بذلك لم ينمض ربه وبين غيره من الأفعال . وجوابنا أن الصمد تنفع في الدين وتخلص في الشعب ،

مع سرور يلحق القلب ، وذلك قسبان : قسم لا يمكن ^(٦) الاختصاك منه وذلك من جهة عز وجل ، وقسم يمكن الاختصاك منه وذلك من جهة وموقوف على اختيارنا .

فأما البكاء فهو نزول الدمعة عند لوعة تحدث في القلب وحزن ، وذلك إذا يكون موقوف على اختيار الباري ، ولهذا فإن أحدنا يتعبد كل الجهد لئلا ^(٧) الدمعة فلا تحبه ، وربما يلب عليه فلا يمكنه السمع منه . وإذا كان هذا فكيف قد أجبتا القوم على ما أرادوه ، ولكن لم يلزم منه في سائر الأفعال ، لأن الطريقة فيها عظيمة . بين ذلك ووضحه ، أن السقاء وإن اختلفوا في الأمر لا يتنقى أم لا يتنقى لم يختلفوا في أن الظير لا يتنقى التكرار ، فمن جوزنا أن يصحكنا ^(٨) ويكفينا مرة ، لم يلزمنا تجوزنا على طريق العلوم فأريد ، فلي هذه الجملة يجب أخذ الكلام في هذه الآيات التي يفتقرون بها .

والأصل فيها أجمع ، ما قسمناه من منهم من الاستدلال بالسبع أصلا مرة في هذه المسألة .

وأما الشواهد ففيها نوع آخر من الاختلاف غير ما قسمناه ^(٩) .

في الناس من عاقبها بالسمع ^(١٠) على ما قاله أبو عثمان الجاحظ في أفعال الروح والفرقة ، ولم يعمل الواقع ^(١١) عند الاختيار ^(١٢) سوى الأرواة دون كانت وما شاكلها .

وفيهم من قال : إن هذه الحوادث التي تحدث في الجدوات فلها تحصل طبع المثل ، وهو التظلم ، وإليه ذهب مصر .

الاختلاف في القلوب من عليها بالسمع والرد عليه

(١) يمكن ، في م
(٢) يصحكنا الله ، في م
(٣) بالسقاء ، في م
(٤) لكون ، في م
(٥) قسم ، في م

(١) القرية ٢٨٨
(٢) المذهب ٢٢
(٣) ماضية من م
(٤) جهة ، في م
(٥) القدر ٢
(٦) القسم ١٢

فأما تسمية ابن الأثيرس ، فإنه جعل هذه الحوادث ما عدا الإرادة حدثا لا يحدث له .

والمثل شبهة الجرح واسعة (١) ، فثبت لها رأوا أن ما يتعلق بالفاعل أو يضاف إليه فلا بد أن يكون للاختيار فيه مدخل ، ولولا وجوب وقوع الراد عند حدوث الإرادة ، ووجوب وقوع السبب عند حصول سببه ، فأخرجوه عن التعلق بالفاعل أصلا . ثم افترضوا : فثبت من علة الطباع ، ومنهم من جعل حدثا لا يحدث له . ولو أنهم أسوا النظر فلما أن للوقوعات مما للاختيار فيه مدخل ، فيقع مرة بأن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه ، ولا يقع أخرى بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه .

يزيد ذلك توضيحا (٢) ، أن السبب لا ينتج حصوله ثم لا يحصل السبب . بأن يمرض عرض فينتبه من التولد ، متى وجب حصوله (٣) عند حصول السبب وزوال التوانع فإن حاله كحال البتة عند تكامل المولوى ، فإنه لا يحصل له . فمن أين الفرق بينهما ؟

وبعد فحين التولد إذا كان مما ثبت لأحوالها فيه تأثير حتى ينف على حصوله ودواعيه وثبت فيه للدخ والتم كافي للبتة سواء . فإوجه الفرق ؟ والفرق بين (٤) الراد والطبع والإرادة باختلاف الفاعل مع أن الحلق فيها على . فليأ أن يعلقا جميعا بالطبع ، أو يضافا إلى الفاعل . فأما أن يجعل أحدهما والطبع ، والآخر باختيار الفاعل فلا .

(١) شبهة واسعة في
(٢) وقومه ، في س

(٣) وطروحة ، في س
(٤) يمتل ، في س

وبعد ففى تعلق هذه الحوادث بالطبع تعلق لما لا لا يتصل على ما أبلغنا به قول أصحاب الطباع (١) ، ولأن كانوا عند التحقيق أدخل في العنصر من هؤلاء ، لأنهم حين قوا المانع لم يكن لهم بد من أن يعلقوا ذلك بأمر موجب ، فلما هؤلاء قد أخرجوا الفاعل المختار ، فأغروهم في تعلق هذه الأمور بالطبع .

على أن هذا يوجب عليهم أن لا تقع لهم الثقة بالنبوءات لتجوزهم حصول الدجرات بطبع الخلق ، ويوجب عليهم القول : بأن هذه الأعراض التي هي أصول العلم من الحياة والتدبر والشهوة كلها حاصلة بطبع الخلق ، وفي ذلك إخراج التديم تعالى عن أن يكون مستقفا للعبادة ، بل يلزمهم إضافة هذه الطباع التي تشمل عليها للوقوعات إلى الله ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وأما من جعل هذه الحوادث حدثا لا يحدث له فقد أبعد ، فإنه (٢) القول بذلك في جميع الحوادث ، لأنه لا فرق بين بعضها والبعض في الاحتياج إلى حدوثه وتعلقه ، ولأن رضى المولود واعتبره ، فإن ذلك ثابت في الوقوعات ثابتة في البتة (٣) ، ولما قد بينا أنه لا ينتج حصول السبب ولا يولد ، بأن يمرض له عرض فينتبه من التولد ، فإن (٤) السبب يقع مع المولود كالبتة سواء ، ولئن سار إخراج السبب عن التعلق بالفاعل لوجب حصوله عند وجود السبب وزوال التوانع ، فوجب إخراج البتة أيضا عن تعلقه بالفاعل لوجوب وقوعه عند زوال المولوى وتكاملها ، وإلا فالفرق ؟ وبهذه الطريقة نجيب عن قوله إذا لم : كالألا يجوز أن تعلق حصول العلة بالفاعل لوجوبه عند وجود العلة ، كذلك في مسألتنا ، فبما قد ذكرنا (٥) أن وجود السبب لا يجب عند حصول السبب ،

(١) طبع ، في س
(٢) خطأ ، في أ
(٣) جلاء ، في س

(٤) وقومه ، في س
(٥) بيان ، في س

من ضمن أصوله
حدثا لا يحدث له

فإنه لا يتبع (١) أن يعرض لغيره فينبه من التوحيد ، وليس كذلك معلول الله
فإنه يجب حده وجوده ، حتى يستحيل مع وجودها أن لا يثبت ، فصار
أحداهما الآخر .

بين ذلك ، أن ذات السبب ذات منفصلة عن السبب ، حادثة كهي .
فكما أن السبب يضاف إلى الفاعل فكذلك السبب ، فيجب أن تتوى
المواد في كونها متصلة إلى الفاعل ، وإن كانت تختلف كيفية الإضافة ، فيها
ما يتعلق به وبلا واسطة كالمتبادر ، وفيها ما يتعلق به إلا بواسطة وهو التوحد .
فهذا (٢) تمام الكلام في التوحدات ، وهذا آخر الفصل (٣).

فصل في الاستحالة (١)

وهو الكلام في أن القدرة متقدمة لقصورها غير مقارة له .

وجه اتصاله بباب العدل ، أنه يلزم على القول بتفاوتها لتقدمها تسكين
ما لا يطلق ، وذلك فيجب ، ومن العدل أن لا يمتنع التبع .

فإذا عرفت هذا ، علم أن القصورات على ضربين : مبتدأ كالإرادة ،
ومتوكة كالصوت .

القصورات نوعان
مبتدأ كالإرادة
ومتوكة كالصوت

(١) يتم في ١

(٢) وهذا هو في ص

(٣) في ص ، الفصل بغير الجزر الأول

(٤) والاستقامة بمقتضى من القدرة على الفعل ، وهو حده على الفعل ، وهذا هو الذي
لم يشر إليه من حاجة إليه ، الإنسان ههنا يميل في الأول ، وهو يميل في الأول ، وهذا
ولم في الثاني لأن الوقت الأول وقت يميل ، والوقت الأول وقت يميل ، ٢٥ آخر ما يشرى
الوقت ٢٥٢٢ ، وفي الفترة بأن القدرة خمسة قصورها أي أنها يلزم إيجاب ، وحال
فيه لا يكون مخالفاً لمقارنة القصور للقدرة وتقدمه عليها .

فالمبتدأ يجب أن تكون القدرة متقدمة عليه وقت ، ثم في الثاني يصح منه فعله .
والتوحد على ضربين : أحدهما بتراس من سببه كالإضافة مع الرى ،
والثاني لا بتراس كالجلوة مع التأليف .

أما ما لا بتراس من سببه فإن حاله كمال المبتدأ ، والمتراس من سببه فإنه
لا يمنع أن تقدمه القدرة بأوقات ، وإن كان لا يجب أن يقدم سببه إلا وقت .
إذا ثبت هذا ، فالكلام في أن القدرة يجب تقدمها على مقصورها (١)
ولا يجب ، وذلك يترتب على إثباتها أولاً ، لأن الكلام في حكم الشيء يترفع
على إثباته .

فالطريق إلى إثبات القدرة طرق : أحدها ما تقدمناه في إثبات الأخرى .
أخره في هذا التوضع أن يقول : إن الواحد منا حصل قادراً مع جواز أن
يحصل قادراً والحال واحدة والشرط واحد ، فلا بد من أمر ومحصي له
لحاله حصل على هذه الصفة ، وإلا لم يكن أن يحصل عليها أولاً من خلافه
فليس ذلك إلا وجود معنى هو القدرة .

والثاني ، هو أن قول : إن ههنا عضوين ، يصح الفعل بأحدهما ابتداء ،
لا يصح الآخر ، فقولنا أن أحدهما مزية على الآخر بأمر من الأمور ، وإلا لم
يكن هو بصحة الفعل به أولاً من صاحبه (٢) ، وليس ذلك الأمر إلا القدرة .

والثالث هو أن قول : إن ههنا قادرين ، يصح من أحدهما الفعل أكثر
من الآخر مع اشتوائهما في كونه قادرين ، فقولنا أنه محض بأمر زائد
على ما يخص به الآخر ، وإلا لم يكن هو بهذه المزية أولاً من صاحبه ، وليس
ذلك الأمر إلا زيادة القدرة على ما قوله .

وقد غلطنا بذلك مشايخنا البنداريون ، وقالوا : إنما يصح من القادر الفعل لمكان الصفة لا لما للعنونه .

وقد بينا الكلام عليهم في باب الصفات ، وذكرنا أن الصفة إما أن يراد بها الخائيف من جهة (١) الانتماء ، أو اعتدال الزواج ، أو زوال الأمر من الأقسام ، وشئ من ذلك مما لا يؤثر في وقوع الفعل ولا في صحته لأن الفعل إنما يصدر عن الجهة ، فالقول فيه لابد من أن يكون (٢) واحداً إلى الجهة ، وهذه الأمور كلها راجعة إلى الحل .

وأينما ، فمن اعتدال الزواج يرجع إلى أمور متضادة ، فكيف تؤثر في حكم واحد ؟ وأما زوال الأقسام فإنه حق ، فكيف يعلق به هذا الحكم ؟ وبعد فقد يقع في زوال الأقسام الاشتراك ، فكان يوجب (٣) الاشتراك فيه الاشتراك في القدرة على ذلك القدر ، فليس إلا أن يقال إن صحة الفعل ووقوعه إنما هو لكونه قادراً ، وكونه قادراً لا يصح إلا بالقدرة ، حيث القدرة بهذه الطريقة .

وشبهة البنداريين في ذلك ، هو أن أحدنا إذا كان صحيح البدن يصح منه الفعل ، ومضى لم يكن صحيح البدن لم يصح ، فيجب أن نكون صحة الفعل مستقلة إلى الفعل .

وإنما وجب ما ذكرناه في الواحد منا لأنه قادر بقدرة ، والقدرة محانية في وجودها إلى محل متبني بنية مخصوصة ، وهذه البنية إنما ثبتت عند ثبات الصفة دون زوالها فلا يجب لهذه البنية أن تستند صحة الفعل إليها . ولأنك والإمكان

(١) على وجهه . ق . س
(٢) يكون أمراً . ق . س
(٣) يجب . ق . س

يجب إستانها إلى كونه حياً ، فإنه ما لم يكن حياً (١) يصح منه الفعل ، لأن كونه قادراً يترتب عليه ، فكيف أن هذا لا يجب كذلك في مثله (٢) .

وأما أن الأسماء تختلف عليها ، فتسبى قوة واستقامة وحلقة ، وإن كانت العاقبة إنما تستعمل فيها برصا إليها ، ولهذا لا يقال إنه تعالى ملحق لاستحقاق الثقة عليه .

وعلمة أخلاق هذه الألفاظ في المعنى ، أنك لو أثبت بعضها ونعت بالعض

ثم إن القادر له حالتان : حالة يصح منه إيجاد ما قدر (٣) عليه ، وحالة لا يصح ذلك ؛ والأسماء تختلف عليه بحسب اختلاف هاتين الحالتين ، ففي الحالة الأولى يسمى مطلقاً محلياً ، وفي الثانية يسمى ممنوعاً .

ثم إن النوع لا يكون ممنوعاً إلا بمنع ، وللمنع هو ما يضر على القادر لكانه الفعل على وجه لولاه لما يضر وحالته تلك ، ثم لا يخلو ؛ إما أن يكون بطريقة القيد والمطيس ، وذلك كأن يحبس أسدنا ويقيده فلا يتأتى منه الشئ ، وإما أن يكون بالفسد أو ما يجري مجراه (٤) . أما بكون بطريقة القيد ، فيجوز أن يحاول أسدنا تحريك جسم وغيره يحاول تسكينه ، فيحدث (٥) فيه من الحركات (٦) ما يزيد على ما في مقفوره من الحركات ، فإنه يكون والحال هذه ممنوعاً من تحريكه بطريقة القيد ، وأما المنع بما يجري مجرى الشد ، فهو كأن يصح على الكاتب الكتابة للشد الآمن من القلم والقرطاس ، فسد هذه الأمور يكون القادر ممنوعاً ، وعند ارتفاعها يكون مطلقاً ومحلياً .

(١) لا ، ق . س
(٢) يضر . ق . س
(٣) محض . ق . س
(٤) سألنا . ق . س
(٥) جرى القيد . ق . س
(٦) السكتات . ق . س

اختلاف الأسماء على القدر والشيء

العضو على القدر والشيء

حقيقة الجواز
والصحة والتعميم

ثم أنه رحمه الله أخذ يشكك في حقيقة الجواز والصحة والتعميم ، ولما رأى أن
الجمهور يتفقون بهذه الألفاظ ، دفعا لإزالتها إمام أن يكون حال السكائر أسوأ
من حال السابقين فيقولون : إن السكائر يصح مع الإيمان أو يجوز أو يتعمم وليس
كذلك السابقين ، فيبين معنى هذه الألفاظ ، ليعلم أنه لا فخر لم فيها .

مع الجواز

وجملة القول في ذلك ، أن الجواز في الأصل إما هو الثلث ، يقال : فلان
يجوز أي شاك .

الملك ، الصحة
الإمكان ، التوسع
موضع الصحيح ،
الإباحة

ثم يستعمل بمعنى الصحة ، يقال : يجوز منه القتل ، أي يصح ؛ ويستعمل
بمعنى الإمكان نحو قولنا : الغل يجوز أن يبيض ويجوز أن يسود ، أي يمكن ؛
وربما يستعمل ويراد به أنه وقع موضع الصحة^(١) ، نحو ما بقوله الفقهاء : يجوز
التوضؤ وإلقاء النصب ، ويجوز الصلاة في الدار النصبية ، أي لا يلزم فيها
الإعادة بل وقع^(٢) موضع الصحيح ؛ وربما يراد به الإباحة ، كما يقال : يجوز الضطر
أن يتناول الميتة ، أي يباح له ذلك .

فهذه هي الوجوه التي يستعمل فيها الجواز ، وحقيقته ما ذكرناه أولا .

ثم ليس يجب إذا استعمل بمعنى الصحة في موضع أن يستعمل في سائر
المواضع حتى يصح أن يقال : يجوز من الله تعالى الظلم على معنى أنه يصح ، لأن
الجزازات مما لا يقاس عليها ، ولهذا لا يقاس غير التوبة من الذنوب الصغيرة عليها
في جواز السؤال .

وبعد ، فإن الأصل أن كل لفظة يستعمل معنيين : يصح أحدهما على الله

تعالى ولا يصح الآخر عليه ، فإنه لا يجوز لنا أن نجربه على الله تعالى ، وإن
يجاز له تعالى^(١) أن يجربه على نفسه ، لأنه^(٢) قد ثبتت حكمته .

مع الجواز
مع الإباحة
الظن

وأما الصحة : فقد ذكر ويراد بها نفي الاستعانة ، نحو ما يقال : يصح
من القادر القتل ، أي لا يستعمل ؛ وقد ذكر ويراد بها أنه مما ينتظر وقوعه ،
كما يقال أنه كان يصح من الله تعالى خلق العالم قبل أن يزل ، أي ينتظر وقوعه
منه عز وجل .

مع الجواز
الظن القدر
(وهو)
الاعتقاد

وأما التعميم : فالرجوع به إلى ظن مخصوص . والظن ، فهو الشيء الذي إذا
وجد في أحدنا أوجب كونه ظانا ، والواحد ما يفصل بين كونه ظانا وبين غيره
من الصفات ، نحو كونه مرديا أو كاذبا أو ما يجري^(٣) مجرا .

اختلاف بين
أهل العلم

وقد اختلف الشبان في ذلك ؛ فمند شيخنا أبي على أنه جنس برأسه سوى
الاعتقاد وهو الصحيح ، وعند الشيخ أبي هاشم المرجع به إلى اعتقاد مخصوص .

(السرم)
الاعتقاد
(التعميم)
مخصوص أو

والذي يدل على فساد مذهبه ، أنه لو كان من قبيل الاعتقاد^(٤) لكان
لا يحسن من الله تعالى أن يتبعنا بشي من الظنون ، ومعلوم أنه قد تبعنا
بكثير من الظنون نحو الاجتهادات في جهة القبلة وغير ذلك . وإنما قلنا هذا
هكذا ، لأنه ما من اعتقاد بهذه الواحد منا إلا ويجوز أن يكون معتقده على
ما هو به ويجوز خلافه ، والتكليف بما هذا حاله فيصح .

مردفك الله
وهو على
الضرورة

وبعد هذه الجملة يعود إلى التصود بالباب ، وهو الكلام في عدم القدرة
لتفوقها .

عند التسوية
القدرة متقدمة
وعند المجردة
القدرة متقدمة
القدرة

وحدة ذلك ، أن من مذهبنا أن القدرة متقدمة لقدورها ، وعند المجردة
أنها مقارئة له . ولعلمهم بنوا ذلك على أن أحدنا لا يجوز أن يكون محدثاً لتصرفه ،
وأهمهم لا أثبتوا الله تعالى محدثاً على الحقيقة قالوا : إن (١) قدرته متقدمة لقدورها
غير مقارئة له .

ونحن إذا قلنا على فساد مذهبهم دخل تحت ذلك صحة ما ذهبنا إليه ، لأنها
إذا لم تكن مقارئة لقدورها (٢) لم يكن بد من أن تكون متقدمة له .

والذي يدل على فساد مذهبهم ، هو أنه لو كانت القدرة مقارئة لقدورها (٣)
لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لا لا يطلق ، إذ لو أطاعه أو فزع
منه ، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه ، وتكليف ما لا يطلق قبيح ، والله
تعالى لا يفعل القبيح (٤) .

وإن شئت بيئت هذه الدلالة على أصل آخر ، فنقول : إن القدرة صالحة
لفضلين ، فلو كانت مقارئة لما لوجب بوجودها وجود الفضلين ، فيجب على
الكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافراً مؤثماً ذمياً واحدة ، وذلك محال .
وحق قالوا : ومن أين أن القدرة صالحة لفضلين ؟ قلنا : من حيث أنها لو لم
تكن صالحة لفضلين ، لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لا
لا يطلق ، وذلك قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح .

(١) بأن في ص

(٢) لقدورها في ص

(٣) حول ملكة التكليف ما لا يترك اختلاف علماء الإسلام ، فهم من أهل مجرورة
كلما شافوا ، ومنهم من أسكره ، وعنه عن الله كالمشقة ، والمجازية ، يكون ذلك رأى رجال
الاعتزال . انظر نظم الفراء (تصحيح زاد) ٣٣ ، وقال الباقون : إن أردت جدم شقائه عدم
القدرة على الفعل فذلك جائز ، وأن أردت بدم المأثرة ومودعها من السير فلا يجوز ذلك
لأن السير يخرج عن الشيء وعنه ولا وجه لتكليف من حاسبه ، وعدم القدرة على الشيء
لا يوجد ذلك . انتهى الباقون ٣٦٤ .

فإن قيل : لا يلزم أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً (١) لا لا يطلق
أن فيه القدرة ، قيل له : إن ما فيه من القدرة لا يحل ؛ إما أن تكون قدرة
على الإيمان ، أو على غير الإيمان . فإن كانت قدرة عليه وجب حصوله لأنها
وجبة عندكم ، وإن كانت قدرة على غيره فإن وجود ذلك القدرة وعدمها سواء ،
لو يكون سيلاً سبيل الحق إذا وجد فيه ، فكما أن ذلك لا يوجب حسن التكليف
لكذلك (٢) هذا .

فإن لو تكبوا تكليف ما لا يطلق ، كان في ذلك خروج عن الإسلام
بإسلاخ عن الدين ، لأن الأمة من لدن النبي صلى الله عليه وآله إلى اليوم الذي وقع
فيه الخلاف لم يجوزوا ذلك على الله تعالى . فإن قالوا : إنما لا يجوز عليه
ما اعتقدوا فيه القبح ولم يثبت قبح هذا التكليف ، قلنا : إن اللع من قبح
أحدنا سيلاً مما لا وجه له ، فإن كل عاقل يعلم بكمال عقله أن تكليف الأعمى
بخط المصنف على جهة العرول ، وتكليف الزمن بأشئ قبيح ، اللهم إلا إذا
كان التكليف في وجه قبحه فينبغي انقضاء ذلك ويقول : لا أعلم أنه إنما
يجب لسكونه تكليفاً لا لا يطلق . والذي يدل على أن هذا هو الوجه في قبحه
لا غيره . هو أنه متى علمنا على هذه الصفة علمنا قبحه وإن لم نعلم شيئاً آخر ،
ومتى لم نعلم على هذه الصفة لم نعلم قبحه وإن علمنا ما علمنا . فينبغي أنه إنما يتبع
لكونه تكليفاً لا لا يطلق .

ولعلم أن المجردة على فرقتين :

فرقة تقول : إن القدرة مقارئة لقدورها غير صالحة لفضلين ، والكلام
عليهم ما تقدم .

(١) في ص

(٢) كذا في ص

المجردة على فرقتين
١ - المجردة
صالحة لفضلين
٢ - المجردة
صالحة وصالحة
لفضلين

الأدلة على عدم
جواز مقارنة
القدرة لتقدورها
سواء كانت طاهرة
على الضدين أو
غير طاهرة

و فرقة تقول : إن القدرة مقارنة لتقدورها سالحة للضدين ، وهذا إنما أخذه
عن ابن الروندي ، غلطاً منهم أنه ينجم عن ارتكاب القول بتسليف
ما لا يطلق . ولا فرج لهم عن ذلك أيضاً ، لأن القدرة إذا كانت مقارنة لتقدورها
سالحة للضدين ، يجب (١) أن يوجد من الكافر الكفر والإيمان معاً ، أو يكون
تسليفه بالإيمان تسليفاً بما لا يطلق ، وأى القولين كان ضروفاً فاسد .

وبعد ، فإن قوهم إن القدرة مقارنة لتقدورها سالحة للضدين متناقض ،
لأننا إذا قلنا إن القدرة سالحة للضدين فإنما نعى به أنه يصح من القادر أيها
شاء ، وذلك يقتضى تقدمها ، وهذا مع القول بأن القدرة مقارنة لتقدورها مما
لا يتأتى ، فمتناقض .

وبعد ، فلو كانت القدرة سالحة للضدين على ما ذكره ، لكان لا يكون
أحد الضدين بالوقوع أولى من صاحبه إلا بأمر ومخصص ، وليس ههنا أمر
يمكن الإشارة إليه ، فيجب القول باجتماع الضدين ، وذلك محال .

فإن قال : كما لا يلزمكم على القول بأن القدرة سالحة للضدين أن يمتنع
الضدان ، كذبت لا يلزمنا .

قلنا : إنكم جعلتم القدرة موجبة لتقدورها مقارنة له فيلزمكم ذلك
ولا يلزمنا لأننا جعلناها مقدمة لتقدورها سالحة للضدين ، ففسد كلامكم بهذا .

فإن قالوا : إن ههنا مخصصاً وهو الاختيار . قلنا : الاختيار كالحتم في أنه
لا يمكن أن يقع إلا بقدرة ، وتلك القدرة أيضاً سالحة للضدين فاحتاج إلى

أمر آخر له . ولما كان يكون ذلك الاختيار بالوقوع أولى مما يضاده ، والكلام
في ذلك كالسلك في هذا فيسلسل بما لا يتناقض من الاختيار ، واختيار
الاختيار ، أو ينتهي إلى اختيار ضروري ؛ وذلك بموجب كون الواحد منا
في بعض الحالات مدفوعاً إلى اختيار ضروري ، وللعلم أنه لا يوجد في شيء
من الحالات كونه على هذا الوصف .

وبعد ، فإن السامع قد عدم منه الاختيار ، فيجب أن يوجد منه الضدان
وقد عرف فساد .

وبعد ، فإن قدرة الاختيار منفصلة عن قدرة الحتم ، فكان يجب أن يحصل
أحدهما مع فقد الآخر (٢) ، وهذا يؤدي إلى اجتماع الضدين في بعض الحالات
على ما ذكرناه .

وبعد ، فإن الكافر إذا وجد فيه اختيار الكفر وهو موجب للكفر
عندهم كان (٣) يجب أن يكون تسليفاً بالإيمان تسليفاً لما لا يطلق ،
وذلك قبيح .

فإن قيل : إن الكافر كما يصح منه اختيار الكفر يصح (٤) منه اختيار
الإيمان . قلنا : كيف يصح منه ذلك ؟ أصبح منه اختيار الإيمان مع أن فيه
اختيار الكفر للوجوب له (٥) ، أو يصح منه ذلك بشرط أن لا يكون كان فيه
الكفر واختياره والقدرة الموجبة له ؟

فإن قيل بالأول ، ففي ذلك اجتماع التضادات وذلك بما لا وجه له ،

(١) الأخرى . في ١
(٢) الجمع . في ١
(٣) ممكن . في ٢
(٤) و . في ٢

(٥) ناقصة من ص

وإن قيل بالثاني ، كان ذلك تجوز البطل عن الوجود الحاصل ، وذلك محال
على ما سذكره من بعد إن شاء الله .

وهذا إما أن نسام ، لأن منعهم أن الاختيار كالقدرة في باب الإيجاب .

ثم المجرة لما أئتمت على القول بأن القدرة مقارنة لغيرها موحية له أن
يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لا لا يطلق الفارقا فرقتين :

فهم من قال إن ذلك ليس بتكليف لا لا يطلق .

وممن من جوز^(١) أن يكلف الله تعالى العبد ما لا ياتيه . وقال : إنه
ليس في العقل قبعة ، وإنما التامع به السمع . وفي هؤلاء من جوز ذلك على الله
تعالى ، واستدل بقوله تعالى : « انتبهوني باسمه هؤلاء » .^(٢) قال إن الله تعالى
كلهم بالإيمان مع أنهم لا يقدرون عليه ، وهو ابن أبي بشر^(٣) المذلول وأصحابه .

والكلام عليهم هو أن قول : كل عقل يتم بكمال عقله قبعة تكليف
الزمن بالشيء وتكليف الأنبياء بقسط المعاصي على وجه الصواب ، والقدرة
مكابر جاحد للضروريات ، ومن هذا سببه فإنه لا ياتيه . وعلى هذا فنحن السادة
لما نظره غير هؤلاء^(٤) بهذا الكلام إلى أن قال له المجبري : ما دليل
على قبعة التكليف لا لا يطلق ؟ سكت السادة وقال : إن الكلام إذاً
إلى هذا الحد وجب أن نغرب عنه رأياً .

فإن لا كلام في ذلك ، وإنما الكلام في وجه قبعة .

فمقدنا ، أنه إما يتبع لكونه تكليفاً لا لا يطلق ، بدليل أنما من عرفنا .

لا كلام في البيع
توكليف لا
يقان ، وإنما
الكلام في وجه
قبعة

على هذه الصفة عرفنا قبعة وإن لم نسلم^(١) شيئاً آخر ، ومنى لم نعرفه على هذه
الصفة لم نعرف قبعة وإن عرفنا ما عرفنا . وأما قوله تعالى : « انتبهوني باسمه
هؤلاء » ، فإنما قال ذلك تعريفاً لم بالمعجز عن الإجابة لأن ذلك تكليفاً ،
وعلى هذا لو كان تكليفاً لكان تكليفاً لا لا يسلم ، وذلك محال بمجوزة القوم
وإن أجابوا بتكليف ما لا يطلق .

ومن المصعب أن هذا المذلول كان يستدل بالسمع على المسائل ، وعلى هذه
السادة خاصة ، مع تجوزهم^(٢) سائر القانع من الكذب وإظهار المعجز
على الكذابين ، وغير ذلك على الله تعالى ، مع أن كلام الله تعالى إنما يكون
حجة إذا ثبت أنه لا يكذب ، وأما والكذب جائز عليه فكيف تقع الثقة
بقوله ، وما الأمان له من أن هذا الذي يقع الاحتجاج به من^(٣) الكذب
الصريح ليس بالكذب^(٤) ؟

ثم إن فاضل القضاء عارضه بقوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً الا وسعها »^(٥)
وإنما أورد هذه الآية على طريق المعارضة والاستشناس ، لا على طريق الاستدلال
والاحتجاج : لأننا قد ذكرنا أن كل مسألة تقع صحة السمع عليها ، فلا استدلال
بالسمع على تلك السادة لا يصح .

فإن قلوا : لو قبح تكليف مالا يطلق لحسن تكليف ما يطلق . قلنا :
لا يتبع أن يفتح ذلك ، وينضم هذا بالكذب بفتح والصدق بنقص ،
وكذا زادة القبيح قبح وإزادة الحسن تنضم . هذا هو الكلام على الأشعرية .

(١) تعرف . في ص

(٢) من باب . في ص

(٣) سورة البقرة ٢٨٦

(٤) مجوز . في ص

(٥) ليس بالكذب ، قلنا من ص

(٦) فاضل . في ص

(٧) بقية إلى الحسن لأشعري

(٨) مجوز . في ص

(٩) البقرة ٣٠٠

وأما الكلام على التجارية^(١) فنقول : إن تكليف الكافر بالإيمان
تكليف مالا يطاق ، لأن الطاقة والقدرة سواء ، وهو لا يقدر إلا على الكفر
لأنه لم يقع منه إلا الكفر ، فليس فيه إلا القدرة الكفر ، فيتم أن يكون
تكليفه بالإيمان تكليفاً مالا يطاق ، وذلك قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح .
فحين قلنا : إن هذا إما يلزم إذا لم يصح منه الإيمان أو لم يجوز أو لم
يسمى ، فلما إذا صح منه الإيمان وجوز ونسب فلا قلنا : إن شيئا من
ذلك مما لا يمكن أن يفعله الإيمان ، وإما الإيمان بفعله بالقدرة عليه ،
والكافر فقد عذمه .

وبعد ، فهذه الأخطاء من تواج القدرة ولا تستعمل إلا حيث تستعمل
القدرة ، فكيف يصح ما قلناه ؟

طريقة أخرى في الكلام عليهم ، وهو أن شغل : إن الكافر إذا لم يقدر
على الإيمان كان تكليفه به كتكليف الماعز في التبيح ، فلن قلنا : إما
وإياكم انتقنا على حسن تكليف الكافر بالإيمان فافرضكم في هذه التجارة^(٢)
قلنا : إن فرضنا ذلك أن نتبينوا فساد مذهبكم فنتركوه ، وصار الحال في ذلك^(٣)
كالحال في إزائنا الجلبة أنه تعالى لو كان جسا لوجب أن يكون محدثا ، وقد
ثبت قومه ، فكأنه ليس للجسم أن يقول : وإياكم أجسنا على قدم التقديم
فما وجه هذا الإلزام ؟ لأنا نقول لم : إنما أزمناكم لكي تتركوا مذهبكم التمسد
إلى مذهبنا ، كذلك ها .

(١) التجارية م أنواع أي الجنس التجاري القوي ، أو المجدد من عهد الشار ، الشريفاني
١ : ١٦٦ ، ٣ : ٢٠٠ . وقد اختلفوا في القول بصحة التبرك وتو القولية في
الجنة واعتبرهم الشريفاني من الجلبة . ومن فريهم : التبرك والتبرك والتبرك والتبرك
عصره القوي من القوي ١٦٦ .

وعما بينت قلت أدب تكليف الكافر بالإيمان كتكليف الماعز في التبيح ،
هو أنها قد^(١) اشتركا في تحذر الإيمان عليهما ، ومعلوم أن تكليف الماعز
الإيمان إنما يقع لتفعله عليه ، والكافر إذا شارك في ذلك وجب أن يتبع
تكليفه أيضا لأن التزامها من وجه آخر لا يمنع من^(٢) اتفاقهما في هذا الوجه ؛
وبين ذلك ، أن الإيمان إنما يفعله بالقدرة ، وليس في الكافر قدرة على الإيمان
كما في الماعز ، فوجب استولاهما في فعل التكليف ، فلن قلنا : إن بينهما فرقا ،
بين الماعز فيه عند الإيمان بخلاف الكافر ، قيل لم : إذا كان إنما لا يصح
الإيمان من الماعز لأنه ليس فيه القدرة عليه بل فيه ضدها ، والكافر إذا شاركه
في أن لا قدرة له على الإيمان وجب أن لا يمن تكليفه أيضا ، بين ذلك
وبوجه^(٣) ، أنه إذا لم يمن تكليف الماعز لأن فيه ضدا واحدا^(٤) ، فلأن
لا يمن تكليف الكافر وفيه أوجه أعدد ، هي الكفر ، وقدرة الكفر وإرادة
الكفر والقدرة للوجهية للإرادة الوجهية للكفر أولى وأحق .

فلن قلنا : إن الكافر يصح منه الإيمان ويجوز ويتوهم ، بخلاف
التبذير . قلنا : إذا لم يصح الإيمان بشئ من هذه الأشياء على ما ذكرناه ، فقد
استويا على أن التجوز بما تقدم إنما هو الشك ، والقوم على ما علم من خصوص ،
والصحة إنما تستعمل في نفي الاستعانة ، وشئ من ذلك غير ثابت في الكافر ،
إذا لاشت في أنه لا يمكنه الإيمان ولا يقبل ، ويبنى عنه استعانة وقوع الإيمان
مع مانعه من الكفر والقدرة للوجهية له والقدرة للوجهية للإرادة الوجهية له .

ثم يقال لم : سانسون قولكم : إنه يصح منه الإيمان أو يجوز أو يتوهم ؟ فلن

(١) سانشون من
(٢) في في ١
(٣) سانشون من
(٤) سانشون من

أردتم به أنه يصح منه^(١) مع ثبوت هذه الأضداد فيه فقد^(٢) أحقتم ، لما في ذلك من اجتماع التصادفات فيه ، وإن أردتم به أنه يصح منه ذلك بشرط أن لا يكون كان فيه الكفر والقدرة الموجبة له ، وكان يبدل الإيمان والقدرة الموجبة للإيمان ، فإن ذلك تجوز البديل عن الوجود ، وتعليق وجود الشيء بانتفاء أمر قد^(٣) ثبت ، وذلك محال .

على أن هذه الطريقة ثابتة في العاجز ، فيقال : صح منه الإيمان بشرط أن لا يكون كان فيه العجز ، وكان يبدل القدرة ، فكيف يقع الفرق بينهما والمحال هذه ؟ قالوا : الكافر مطلق غلبي ، بخلاف العاجز فإنه ممنوع ، قلنا : أول ما في هذا ، أن الإيمان لا يبدل بالإطلاق والتخلي ، وإنما يبدل بالقدرة ، وهو لم يبدل بالقدرة .

ثم يقال لهم : ما تريدون بقولكم إن الكافر مطلق غلبي ؟ فإن أردتم به أنه مطلق مع ثبوت هذه الأضداد فيه فذلك لا يصح لاستحالة اجتماع المتضدين فيه ، وإن أردتم به أنه مطلق بشرط أن لا يكون كان فيه هذه الأضداد ، وكان يبدل بالإطلاق والتخلي ، فذلك تجوز البديل عن الوجود وتعليق وجود الشيء بانتفاء أمر أكثر قد وجد . بل أن الإطلاق والتخلي إنما يوصف به القادر إذا لم يكن ممنوعاً ، ألا ترى أنه لا يقال في الزمن أنه مطلق غلبي بينه وبين الشيء ، وكذلك لا يقال في القصوص الجناح أنه مطلق غلبي بينه وبين الطيران ، والكافر غير قادر على الإيمان فكيف يوصف بالإطلاق والتخلي ؟

وأما المتعرج فإنه يستعمل فيمن يكون قادراً ثم يتصرف عليه القمل لأمر من

القמוד على وجه لولا لصح منه ذلك القمل وحاله تلك ، والعاجز غير قادر على الإيمان البتة ، فكيف يصح وصفه بالثبوت ؟

وجد ، فهو كان العاجز ممنوعاً لأن فيه ضدًا واحدًا ، فيلزم بكون الكافر ممنوعاً وفيه أربعة أضداد وهي : الكفر والقدرة الموجبة له وإرادة الكفر والقدرة الموجبة له أول وأوجب .

فرق آخر ، الكافر لو شاء لأمن وليس كذلك العاجز ، قلنا : الإيمان لا يبدل بالشبهة وإنما يبدل بالقدرة ، والكافر لم يبدل القدرة كالعاجز سواء . وأيضاً فليس بأن يقال الكافر لو شاء لأمن ، أول من أن يعكس^(١) ، فيقال : بل لو آمن لشاء ، إذ لا تأثير للشبهة والاحتياط فيه ، وإنما يقع الإيمان بالقدرة الموجبة منعدم . ثم يقال لهم : ما تريدون بقولكم إن الكافر لو شاء لأمن ، فإن أردتم به أنه لو شاء لأمن مع الكفر وقدرة الكفر وإرادة الكفر والقدرة الموجبة لإرادة الكفر ، فذلك لا يصح لاجتماع التصادفات . وإن أردتم به أنه لو شاء لأمن بشرط أن لا يكون كان فيه هذه الأشياء ، وكان يبدلها أضدادها ، فذلك تجوز البديل عن الوجود ، وتعليق وجود الشيء بانتفاء أمر قد وجد على ما مر في نظائره ، فلا يصح .

وجد ، فإن هذه العبارة إنما تستعمل في القادر على الشيء ، حتى لا يقال في الزمن لو شاء لشيء ، ولا في مقصوص الجناح لو شاء لطائر ، فقدرة القدرة فيها ، والكافر غير قادر على الإيمان ، فكيف يصح أن يقال لو شاء لأمن ؟

وأيضاً ، فإن الكافر إذا لم يقدر لا على الإيمان ولا على مشيئة الإيمان ،

قولكم : إنه لو شاء لآمن ، يجرى مجرى أن يقال لو قدر على الشبهة فقدّر على الإيمان ، وهذا لا يبنى ولا يقع ^(١) به الفرق بينه وبين العاجز .

وأيضاً ، يثبت هذا ثابت في العاجز ، لأنه من الممكن أن يقال : لو شاء لآمن ، بشرط أن لا يكون كان فيه المعجز وكان بهذه القدرة ، فكيف يقع الفرق !

وأيضاً ، فإن قدرة الإيمان منصفة عن قدرة مشبهة بالإيمان ، فحوزوا أن يخلق في الكافر قدرة مشبهة بالإيمان ، ولا يخلق فيه قدرة الإيمان . فلا يمكن أن يقال لو شاء لآمن .

ثم إنه رحمه الله ، أجل هذه الجفلة التي فصّلناها وقال : إن الإيمان لا يضل بالمعجز ، ولا بالصحة ، ولا بالقوم ، ولا بالاطلاق ، ولا بالقضية ، ولا بالشبهة ، ولا بكونه ^(٢) غير ممنوع ، وإنما يضل بالقدرة ، والكافر لم يسل القدرة ، فيكون تكليفه والمحلل هذه سلكاً لما لا يخلق ، وينزل منزلة تكليف الساحر ، وقد نفرد في عقل كل عقل تبع تكليف من هذا حاله ، فقد ما قلوه .

فرق آخر ، قالوا : إن الكافر تارك للإيمان مشغول بصدده ، فكانه قد أدى في فقد الإيمان من جهته ، وليس كذلك العاجز .

والأصل في الجواب عن ذلك أن التارك إذا يستعمل في من لم يسل ما يقدر ^(٣) عليه في الحال التي يقدر عليه ، ولهذا لا يقال في الزمن ^(٤) : إنه تارك يقدر ، ولا تقصص المباح : إنه تارك يقدر ، لما لم يقدر عليه ؛ وأيضاً ، فلا يقال : إن أحدنا تارك لخلق الأجسام والأثران لما لم يقدر عليها .

(١) يقع ، في ص
(٢) قدر ، في ص

(٣) يكون ، في ص
(٤) من زمن ، في أ

(١) اشتغل ، في ص
(٢) قلادة ، في ص
(٣) قلادة ، في ص

(٤) ذاته ، في ص
(٥) قلادة ، في ص

إذ ثبت هذا ، وعندما أن الكافر غير قادر على الإيمان أصلاً ولا يمكنه الاعتكاف من الكفر ، فكيف يوصف بأنه تارك له ؟

وأما الشغل ، فإما يستعمل حقيقة في الظروف والأحوال ، يقال : هذا الجواب مشغول بالملحة عن التعمير والآية مشغولة بالهين من السبل .

ثم يستعمل في القادر على الشيء ، إذا شغل ^(١) بأحد التملين عن الآخر تشبيهاً بذلك ، فيقال : إنه مشغول بالكتابة عن الصلاة ، وبالصلاة عن الأكل ، لما لم يمكنه الجمع بينهما .

وإذا كان لا يجرى هذه الصيغة إلا على القادر ، وعندما أن الكافر غير قادر على الإيمان ، فكيف يصح وصفه بذلك ؟

وأما قولهم : إن الكافر أتى في فقد الإيمان من جهة شبه ^(٢) بخلاف العاجز فلا يصح ، لأنه إذا لم يقدر الكافر على الإيمان ، فسواء أتى في ذلك من قبل شبه أو من قبل غيره فإنه لا يحسن تكليفه به ، ألا ترى أن من عدم الرجل لم يحسن تكليفه بالقيام ، سواء أتى في فقد الرجل من جهته أو من جهة غيره .

وأيضاً ، يخبر جاز أن يقال في الكافر : إنه قد ^(٣) أتى في فقد الإيمان من جهته مع أنه غير قادر عليه فلا يتعلق به ، لجاز أن يقال في الراس : إنه قد أتى في فقد السواد من جهته ، ولجاز أن يقال في الرمي : إنه قد ^(٤) أتى في فقد اليأس من جهته ، وللنظم خلافة ؛ وأيضاً ، يخبر جاز أن يقال في الكافر مع أنه لا يقدر على الإيمان أنه قد ^(٥) أتى في فقد الإيمان من جهته ، لجاز مثله في العاجز .

ثم إنه رحمه الله ، حرر ما ذكرناه على وجه آخر فقال : إن الفعل إذا احتاج في وقوعه إلى أمر من الأمور فإن التكليف به مع عدم ذلك الأمر قبيح ، ومثل ذلك بازكاة ، قال : فكأن أن التكليف بها مع عدم المال قبيح ، كذلك يجب في التكليف بالإيمان مع عدم القدرة عليه أن يكون قبيحاً .

إلا أن هذا المثال شرعي ، والشرعيات إنما تنبت بعد ثبات هذه الساقة ، فالأولى أن نورد في مثله قضاء الدين فنقول : إنه كما يحتاج إلى المال يحتاج إلى القدرة ، فكأن أن التكليف به مع عدم المال قبيح ، كذلك مع عدم القدرة .

وإن شئت فرضت الكلام في الفعل المحكم ، فنقول : إن الفعل المحكم كما يحتاج في وقوعه إلى العلم يحتاج إلى القدرة ، فكأن أن التكليف به مع عدم العلم قبيح ، فكذلك مع عدم القدرة .

وإن شئت ذكرت النظر والاستدلال قلت : كما أن ذلك يحتاج إلى كمال العقل فإنه يحتاج إلى القدرة ، فكأنه^(١) قبيح التكليف مع زوال العقل ، وكذلك مع عدم القدرة . وإن شئت ذكرت الآلة فنقول : إن الفعل كما يحتاج إلى الآلة فكذلك يحتاج إلى القدرة ، فكأن أن التكليف به^(٢) مع عدم الآلة قبيح ، فكذلك مع عدم القدرة .

ثم إن غايي القصد أورد على نفسه سؤالين فقال :

إذا جاز أن يكلف الله تعالى الصبيغ بل العاجز بل المعلوم عندكم مع أنهم غير قادرين عليه ، فلأن يجوز أن يكلف السكافر مع عدم القدرة الأولى .

والثاني ، هو أن الفعل كما يحتاج إلى القدرة فإنه^(٣) يحتاج إلى الآلة ، ثم إن الآلات بعضها متقدمة وبعضها مقارنة ، فلم لا يجوز أن يكون في القدرة أيضاً ما يتقدم وفيها ما يقارن ، حتى تكون قدرتنا مقارنة لقدورها ، وقدره التقديم تعالى متقدمة لها .

ونحن نجيب عن هذا السؤال الثاني أولاً ، لأنه أليق بما نحن فيه ، ثم نسلف عليه الجواب عن الأول ، فنقول :

إن الآلات تنقسم :

فما ما يجب تقدمها ولا يجب مقارنتها وذلك كما يكون وسطاً إلى الفعل ، نحو القوس وما يجري مجراها ، فإنها لا بد أن تكون متقدمة على الإصابة حتى يصح استعمالها فيها ، ولهذا يصح أن تنكسر ولا وقت الإصابة بعد .

ومنها ما يجب تقدمها ومقارنتها جميعاً ، وذلك كما يكون محلاً للفعل وما يجري مجراها ، نحو القوس ، فإنه يجب تقدمه حتى يكون مهيئاً على الكلام ، ويجب مقارنته حتى يكون محلاً . وأما ما^(٤) يجري مجراه فكأن السكين فإنه يجب تقدمه حتى يعمل به الفتح ، ويجب مقارنته لأن الفتح إنما يحصل بأن ينقل السكين في المحل للزرى .

ومنها ما يجب مقارنتها ولا يجوز^(٥) فيها التقدم ، وذلك كعلابة الأرض في التصرف فإنها ينبغي أن تكون نابتة في المحال ولا يجب تقدمها .

هذه فسة الآلات .

(١) الله ، في ص

(٢) غير ، في ص

(٣) يجب ، في ٢

(٤) بالغة من ص

(٥) بالغة من ص

أقسام الحاصل :
القدرة ، العلم ،
الإرادة

فكما أن الآلات تنقسم هذه القوة ، فكذلك الحاصل التي يحتاج الفعل في الوقوع إليها من القدرة والعلم والإرادة تنقسم :

ففيها ^(١) ما يجب تقديمها ، ومنها ^(٢) ما يجب مقارنتها ، ومنها ^(٣) ما يجب فيه كلا الأمرين .

إذا ثبت هذا ، قلنا أن نظر أن القدرة من أي هذه الأقسام هي ، فنظر ما يلزمها من قسمة ما يجب تقديمها ، لأنها كالقوة ، والقسم كالقوس فيها إنما وجب تقديمها على الإصابة لا كات وصلة إليه وإذا كان ذلك كذلك فقد قصد ما قلناه وصح الجواب عنه . هذا هو الجواب عن السؤال الثاني .

وأما الجواب عن السؤال الأول فليطريق الحق ، هو أن نقول :

إن التقديم لم يكلف المعلوم ولا الضعيف ولا العاجز أن يأتي بالقول وهو على هذه الأحوال ، وإنما كلفه الفعل بعد الإتيان والإحياء والإعذار والتحكين وإزالة العلة بالعلم وغيره ، قصد علمكم .

ونصل هذه الحق ، هو أن أوامر الله تعالى تنقسم إلى ما يكون أمراً على الاجتناف ، وإلى ما يكون أمراً بشرط . فالأمر ^(١) بالشئ على الاعتقاد بزمه ذلك الفعل في الحال ؛ قلنا الأمر به بشرط فإن ذلك الفعل إنما يلزمه إذا حصل ذلك الشرط ، والشرط في مثلاً أن يوجد ويحصل على صفة المكلفين .

فصل هذا نقول : إن الموجودين في زمن الرسول كانوا مكلفين بها . والبيارات في الحال ، حتى كان يلزمهم التمسك بحفظه إلى أن يؤدوه إلى الأرض وغيرها ، وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين كالعلم في الكلام والتحكين

بعدم ، ثم كذلك في كل عصر ، وأما الذين لم يوجدوا في الحال فلا تكليف عليهم بشئ من ذلك إلا إذا أوجعوا وصاروا بصفة المكلفين .

والنقض بقولنا : إن الخطاب تناول لم والتكليف يعمهم والموجودين في الحال جميعاً ، أنه ليس يجب تكرار ^(١) الخطاب بهذه البيارات من جهة الله تعالى ولا من وجه في سائر الأعصار وحالا بعد حال ، بل الخطاب الأول كاف ، ويكون السامعون له في الحال يلزمهم أدائه إلى من بعدم ؛ وإذا كان هذا هو النقص ، لم يصح ما نقوه من أنها جديدا العاجز والضعيف والمعلوم مكلفاً بالقول وهو عاجز ضعيف ممدوم ، بل إنما يسكون مكلفين إذا وجدوا واستكملوا شرائط التكليف ، ولا شبهة في حسن التكليف على هذا الحد . ألا ترى أنه يمتنع من أحدنا أن يكلف علامة الصمود إلى السطح غداً وإن لم يتمكن في الحال بإعطاء ما يحتاج إليه من العلم وغيره ، وإنما يتبع تكليفه الصمود مع عدم التحكين وإعطاء العلم وغيره ، لو كلف به في الحال على ما يقوله القوم في الكافر ، فشارك حال هؤلاء حال الكافر ، فإن عندهم أنه مكلف في الحال بالإتيان وتحصيله مع أنه لا قدرة له عليه ولا له طاقة به ، بل لا يمكنه الانسكاك عن ^(٢) هذه الذي هو الكفر ، فأنشبه تكليفه تكليف الثمن بنفسه على الزمانة ، وتكليف الأعمى بنقل للصنف على جهة الصواب على العمى .

ثم إنه وجه الله أجاب عن السؤال الثاني ، قال : إن الآلات تنقسم إلى ما يجب تقديمها كالقوس وما يعجز جرحها ، وإلى ما يجب مقارنتها كملابنة الأرض وغيرها ، وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين كالعلم في الكلام والتحكين

(١) وفيها . ق م

(٢) والأمر . ق م

(١) وفيها . ق م

(٢) وفيها . ق م

في التبع وما شاكل ذلك ، وكما أن هذه الآلات تنضم هذه القسم ،
فكذلك (١) الثاني التي يحتاج الفعل في الوقوع إليها تنقسم إلى ما يجب فيها
التقدم ، وإلى ما يجب فيها القارة ، وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين .

إذا ثبت هذا ، وثبت احتياج الفعل إلى القدرة ، وجب أن تعلق القدرة
بما هو كالوصلة إلى الفعل من الآلات نحو القوس (٢) وغيرها ؛ ومنه
أن ما هذا سبيله يجب فيها التقدم . والذي يبين ذلك أن القدرة كالوصلة إلى
الفعل ، هو أن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لغرضه من التقدم إلى الوجود ،
وإذا كان محتاجاً إليها في هذا الغرض وجب ما ذكرناه ؛ والذي يدل على أن
الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لغرضه من (٣) التقدم إلى الوجود ، هو أنه لا يحترق
إما يكون محتاجاً إليها لهذا الغرض ، أو لغيره ؛ لا يجوز أن يكون محتاجاً إليها
لغير هذا الغرض لأن احتياج الفعل إلى القدرة ظاهر ، فلا يحترق ؛ إما أن يكون
محتاجاً إليها في حالة الوجود والحادث ، أو في حالة التقدم . لا يجوز أن يكون
محتاجاً إليها في حالة الوجود لأن حالة الوجود حالة الاستثناء عنها ، فليس إلا
أن يحتاج إليها في حالة التقدم على ما قوله .

فلهم قيل : ولم قلتم : إن حالة الوجود حالة الاستثناء ؟ قلنا : لأن الوجود
لو لم يستثن عن القدرة في حالة الحوادث لم يستثن أيضاً في حالة البقاء ،
والعلوم خلافه .

فإن قيل ولم جئتم بينهما ؟ قلنا : لأن الذي أوجب احتياجه إلى القدرة
في إحدى الحالتين ثابت في الحالة الأخرى ومع ثبات ذلك الغرض لم يجر

الاختراق في الحالة بحسب اختلاف حالي الحادث والبقاء ، لأن كل حكم ثبت
لهذا في حالة الحادث لزم من الصلح يجب ثباته في حالة البقاء لمكان تلك
الصلة ؛ ألا ترى أن الجوهر لما وجب أن يكون متعزاً في حالة الحادث لمكونه
مقتضي من صفة الحوادث وجب ذلك أيضاً في حالة البقاء ، ولما صح أن يكون
كاشفاً في هذه الحالة بدلا من هذه لتعززه في حالة الحادث صح ذلك في حالة
البقاء ، ولما استدعى أن يكون محسباً بغيره في حالة الحادث لاستدعاء اجتماع
الضدين استدعى ذلك في حالة البقاء أيضاً ؛ فصح بما قلناه : أن الفعل لو احتاج
إلى القدرة في حالة الحادث لوجب احتياجه إلى القدرة في حالة البقاء ، والعلوم
خلافه .

فإن قيل : كيف يصح هذا عندكم أن الفعل يحسن في حالة الحوادث ولا
يحسن في حالة البقاء ؟ قلنا : إنما كان ذلك كذلك لأن الفعل إنما يحسن
لغرضه على وجه ويضع لغرضه على وجه وذلك تابع للحادث ، فصح ما قلناه .
وهكذا الجواب إذا قلنا : أليس للتحسين يكون متناً في حالة الحوادث ولا يكون
كذلك في حالة البقاء ، لأنه إنما يكون متناً لتعلقه بالفاعل ولذلك انحصر
حالة الحوادث ، بخلاف الفعل عندما فإنه إنما يتعلق (١) بالقدرة لوجوده ، وذلك
في حالة البقاء كجو ، في (٢) حالة الحوادث .

وأحد ما يدل على أن القدرة لا تتعلق بالوجود ، هو أنه لو تعلقت القدرة
بالوجود ، لوجب أن تتعلق أيضاً القدرة بالله تعالى به فكأن يجب صحة أن يوجد
أحدنا وهو بالي في الحالة الثانية بالصين ، ومعلوم خلافه .

(١) فكذلك ، في س

(٢) من ، في س

(٣) كالقوس ، في س

(١) متصل ، في س

(٢) على ، في س

وأيضاً ، فلو كانت قدرتنا لا تتصلق بالوجود لوجب منه في قدرة الله تعالى ، وذلك بوجوب قدم العالم أو أن يكون القديم قادراً بقدرته محدثة ، وأى ذلك كان فهو محال ؛ وهذا لأن قدرته إن ثبت جل وعز قدسية ؟ في ما لم يزل وهي لا تتصلق إلا بالوجود ، وجب وجود العالم في ما لم يزل ، وفي ذلك نفسه . وإن لم تثبت قدرته في ما لم يزل ، وجب كونه قادراً بقدرته محدثة على ما ذكرناه .

فإن قيل : ولم قلتم : إن هذه القضية لو وجبت في قدرتنا لوجب في قدرة الله تعالى ؟ قيل له : لأن ما كان في حكم الصفة ، لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الموصوفين بها ؛ ألا ترى أن علماً لما كان من صفته ؟ أن يتصلق بالشئ . على ما هو به ، كان علم الله تعالى بهذه الميزة .

فإن قال : إنما وجبت هذه القضية في الشاهد لأن صفتنا بالقدرة مستندة إلى معنى وليس كذلك سبيل القديم فإنه قادر بقرانه ، قلنا : إن ما كان في حكم الصفة لا يختلف الحال فيه سواء استندت إلى صفته أو لم تستند إلى صفته ، وإذا كانت القدرة لا تتصلق إلا بالوجود ، فكذلك كونه قادراً إذا ثبت أن هذا من حكم الصفة في الشاهد ، وكذلك في القالب .

وقد ذكر مشايخنا هذه الشككة صوراً بظهور الكلام محلها ، فقالوا : من قدر على أن يطلق اسمائه لا يخلو ؛ إما أن يكون قادراً على ذلك قبل وقوع الطلاق ، أو حال وقوع الطلاق ، فإن قدر على ذلك قبل وقوع الطلاق فهو الذي شوقه ، وإن قدر عليه حال وقوعه ^(١) فالطلاق واقع ولا يحتاج إلى القدرة .

وربما قالوا : من قدر على إلقاء العصا من يده فلا يخلو ؛ إما أن يقدر عليه

فإن قالوا : القادر على أن ينقل من الشمس إلى الظل لا يخلو حاله من أمرين : إما أن يقدر عليه قبل الانفصال أو حال الانفصال . فإن قدر عليه قبل انفصال فهو الذي شوقه ، وإن قدر عليه حال الانفصال فالانفصال قد وقع فلا حاجة به إلى القدرة .

فإن قالوا : إنما يقدر على هذه الأمور حالة استحقاقه الأسماء ، لثبوتها ، كما أنه لا يسمى مطلقاً ولا متلباً إلا حال وقوع الطلاق والافتاء ، وكذلك يقدر عليها إلا في هذه الحالة ؛ قلنا : إن هذا تكرار وتعليل للشئ . بنفسه لا فائدة به ، فلو كان ما يضاف ، فالقدرة غير الافتاء والطلاق .

وأحد ما يدل على أن القدرة لا يجوز أن تكون مقارنة لقدورها ، هو أنه يجب ذلك في الشاهد لوجوب في القالب أيضاً ، وذلك يقتضي إما قدم العالم ، أن يكون القديم قادراً بقدرته محدثة ، وأى ذلك كان فهو قادراً وقد مضى في هذه المذلة .

واعلم ، أن القدرة عندنا متناهية ^(٢) بالثبات والاختلاف والتضاد ، ولا يتفرق في ذلك بين قدرة القوى والضعيف ، وإنما يتفرقان من حيث أن أحدهما

وربما قالوا : من قدر على إلقاء العصا من يده فلا يخلو ؛ إما أن يقدر عليه

مسود ذكرها
مباح للمفسر

(١) قدرنا أيضاً ، في

(٢) من ، في

(٣) في حال ، في

(٤) منك ، في

(٥) سألنا من

(٦) حال ، في

(٧) وفي من ، في

(٨) ولا ، في

(٩) تنقل ، في

والقدرة محدثة بالثبات والاختلاف والتضاد

يمكنه أن يفعل في كل جزء من الفعل الذي يريد رفعه بعد ما فيه من الاعتماد وجزءاً آخر زائداً على ذلك وليس كذلك الآخر .

إذا ثبتت هذه القضية ، فالقدرة إنما تتعلق بالوقت واحد والمحل واحد بجزء واحد من المائل ، ولا تتعلق بأزيد من ذلك ؛ إذ لو تعدت في التعلق عنه إلى ما زاد عليه ولا حاصر ، لوجب تعاقبها بما لا يتألف كالاعتقاد ، وذلك يوجب صحة أن يمنع أحدهما التقديم بل وعز ، وأن يرتفع التفاضل بين القادرين ، وقد عرفت (١) فلهذا ، فأما وقد اختلفت هذه الشروط فإنه يصح أن يطلق بأزيد من جزء واحد من المائل (٢) ، وهل هذا يصح أن يؤلف بين أجزاء كثيرة جداً واحدة ، على أن ما فيها من التآلف متماثل ؛ هذا في المائلات .

فأما في المختلفات ؛ فإنه لا يجب أن نتبر ما اعتبرناه في المائلات من الشروط ، فإنه يصح أن يفعل بالقدرة الواحدة جهة من المختلفات في المحل الواحد في وقت واحد . ألا ترى أنه يقتدر على أن يريد تقوم زيد وعمره ، وبكر ، وسائر ما مع أن هذه الإرادات كلها مختلفة فتأثير متماثلتها .

وأما في التضادات ؛ فمن القدرة متعلقة (٣) بها ، ولكن لا يصح من القادر الجمع بين الضدين في محل واحد ، وإنما يوجد أحدهما بدلاً من الآخر . ولا يخلو اللع من تعلق القدرة بهما وإلا كان يجب صحة أن يتحرك أحدهما مع الآخر ، كان لا يمكنه التحرك بسرعة ، حتى يأتي منه أن يفعل من هذه الجهة . ولا يمكنه أن يتحرك في تلك الجهة أصلاً ، ومعلوم خلافه .

ومضى قيل إن القدرة على الحركة (١) في هذه الجهة غير القادرة على الحركة في الجهة الأخرى . قلنا : فيجب أن لا يصح منه إيجاد إحدى الحركتين بدلاً من الأخرى . ألا ترى أن القسطن إذا احتاج كل واحد منهما إلى الآلة ، فإنه لا يمكنه أن يفعل بإحدى الآتين كل واحد من التماثلين على طريقة الإذلال كذا في مثلاً .

وبعد ، قلنا لم تتلق القدرة بالضدين لوجب في الواحد منها إذا قدر على الضدين أن يكون حاصلها على صفتين ضدين ، ولو ارتسبوا ذلك في الواحد من قبل لم ؛ فكان يجب في التقديم تعالى وهو قادر على الضدين أن يكون حاصلها على صفتين ضدين ، ومضى قلنا : إنما وجب ذلك في الشاهد لأن إحدى القادرتين تصاد القدرة الثانية وليس كذلك في التقديم تعالى لأنه قادر لذاته ، قيل لم ؛ إن الصفتين إذا صادتا لم يترق المحال بين أن تكونا مستعنتين لنفس من أن تكونا مستعنتين لنفس ، ألا ترى أن كونه عالماً وجاهلاً لا تضاداً لم يترق لخال بين أن يكون مستعناً بنفس وبين أن يكون كذلك لنفس ، انتهى لم يجر في التقديم تعالى أن يكون عالماً بنفس . جاهلاً به دفعة واحدة كما في الواحد منها كذلك هما . وهذا (٢) لأن تضاد الصفتين لأمر يرجع إليهما لا إلى ما يوجبها ، كذلك هما .

فصل : وانصل بهذه الجهة الكلام في البذل عن الوجود . ووجه اتصال هذا بما قبله ؛ أننا لما أزلنا المجردة على القول بالقدرة للوجوه لا يكون تكليف الكافر كتكليف المأمور ، قلنا : إن الكافر يصح منه الإيمان بشرط أن لا يكون كان فيه الكفر وكان به الإيمان بخلاف ، المأمور

يُجوزُ والْبَدَلُ من الوجود ، وذلك لا يجوزُ عندنا ؛ إذ في جاز تجويز البَدَلِ من الوجود جاز مثله في صفات الأجناس ، وكان يجوز في الظاهر أن يكون سواءاً⁽¹⁾ بشرط أن لا يكون كان جوهرًا ، وكان بدله سواءاً⁽²⁾ ، بل في صفات القديم تعالى ؛ فبذلك ؛ لأنه جل وعز يجوز أن يكون عاجزًا ؛ بشرط ألا يكون كان قادرًا ، وكان بدله عاجزًا ، ويجوز أن يكون جاهلاً ؛ بشرط أن لا يكون كان عالمًا ، وكان بدله على صفة أخرى معادلة له ؛ ومن بلغ في التعاجل إلى هذا الحد عند أئمتنا عظماء .

وأيضاً، فهو جاز البطل عن الوجود جاز البطل عن الماضي، فيقال: أكان الآن بطل الأكل الواقع بالأمس، والشرق خلاله، وبين هذه الجملة بأن البطل كالشرط في أن لا بد من إلا في المستقبل للتطهر. فاما في الواقع للوجود فلا يصح (٢) فسيكتب ما قلناه ؟

ثم إنه رحمه الله سأل عنه فقال: إذا جاز أن يكلف الله العباد
بالباطن مع علمه أنه لا يؤمن، ولا يضح منه، فبما سأل أن يكلفه مع العلم أنه
لا يقدر عليه، ولا يشيع منه.

والجواب: يحققون بهذه الشبهة على هذا الوجه : وزعموا بوجوه :
 فيقولون : إن القدرة على خلاف المعلوم محال ، وأتم فقد جوزتم التكليف .
 فكيف منس من أن يكلف الله تعالى الكسافر وإن لم يقدر عليه ؟

والأصل في الجواب عن الأول ، هو أن قول : إن بين الموضوعين فرقا .

لما جازان بكف
فكاف
الآن مع ضه
أه لا بزم
ولا يبع فكف
من جهة الله فلا
باز أن يكف
مع اسم بأه
لا قدر عليه ولا
يبيع منه

لأن تكليف الكافر مع العلم بأنه لا يؤمن إنما يحسن ، لأن الله تعالى أقدره على الإيمان ، وأراح عنه ^(١) ، وقوى دواعيه ، وسكنه من ذلك ، وقيل به كل ما يحتاج إليه في التكليف ، ثم إنه اختار التكليف لسوء اختياره لنفسه . وليس كذلك سنن المومنين من حاله أنه لا يقدر على الإيمان لأن تكليفه بالإيمان تكليف بما لا يطاق ولا يقدر عليه ولا يمكنه الاضطرار من عنده الذي هو التكليف ، فصارى أمدها الآخر .

وأما الجواب عن الثاني ، فهو أن من حق القدر على الشيء أن يكون قادراً على جنس شيء إذا كان له ضد ، فكذلك (٢) إذا قدر على التكثير وجب أن يكون قادراً على الإعيان ، ومعظم أنه تعالى لم يعلم من حاله الضدين شيئاً ، وإنما علم أحدهما دون الآخر ، قصد إذا فوهم أن القدرة على خلاف المقدم لا يثبت .

و بعد ، ظو كان كنتك ، لو عيب ان يكون القديم تعالى غير قادر على ان
نعم القضاة الآن لعله انه لا يقبضها ، ومعلوم خلافه .

وعند هذا الإلزام افرقوا بينهم من ارتكب ذكك وقال : إنه آمل لا يفر،
 منهم من لم يرتكب عزم (٢٢) أنه قادر على ذكك .

فمن لم يرتكب ذلك، لم يمكنه القول بأن القسرة على خلاف المعلوم محال،
لأنه لا فرق في هذه القضية بيننا وبين الله تعالى .

ومن ارتكب ذلك ، يلزمه القول أن يكون الله تعالى غير قادر على خلق

(v) والسكر، و ق م.

(٦) قوله : ق. م.

(۴) وزنه ۴ کیلو

(8) \mathbb{A}^1 is a line.

(٩) الأسود : ق. ص.

(r) ساقطة من م

اليائس في الزيجي بدلا من السواد ، والسواد في الروي بدلا من اليائس ،
وذلك يوجب أن لا يكون القديم تعالى غيراً في أنفاله ، وقد علمنا خلاف ذلك .

قلوا : القدرة على خلاف العلوم قدرة على تجهيل الله تعالى . قلنا :
إن الجهل هو ما به يصير الذات جاهلاً ، والذات إنما يصير جاهلاً بالجهل ،
والإيمان ليس من الجهل في شيء ، فكيف يصح قولهم : إن الكافر لو كان قادراً
على الإيمان لوجب أن يكون قادراً على تجهيل الله تعالى .

ثم يقال : لم يترككم على هذا القول إذا أقدم الله الكافر على الإيمان
أن يكون قد أقدمه على تجهيل نفسه ، وإذا أمره بالإيمان ورغبه فيه ووعده
بالبواب الجليل عليه أن يكون قد أمره بتجهيل نفسه ورغبه فيه ، وذلك كثر
من تركه .

ويزعمهم أيضاً بأن يكون قد بعث الله الرسل إلى الكثرة ليحرفوه ، تعالى الله
عن ذلك علواً كبيراً .

قلوا : لو قدر الكافر على خلاف ما علمه الله تعالى من حاله لنصح وقوله
من لأن هذا هو الواجب في القادر على الشيء ، ولو صح وقوعه منه لو
وقوعه في بعض الحالات ، وذلك يوجب كون القديم تعالى جاهلاً .

قيل له : لم يوجب إذا صح منه خلاف المعلوم أن يقع في بعض الحالات ،
أليس أحدنا مع قدرته على السفر لا يسافر اليانة ، بل بقم طول عمره ؟

فإن قال : لو قدرنا^(١) أن يقع منه خلاف ما علمه الله تعالى ولا يتكلم

السمع من هذا التقدير لزم أن يصير جاهلاً وأن يكون قد تغير حاله في كونه
علماً ، لأنه كان يعلم أن هذا الفعل لا يوجد ، والآن غلب منه أن يعلم وجوده ،
وهذان الاعتقادتان متضادتان .

وجوابنا بأن هذا التقدير محال ، فلا جرم أن^(٢) الجواب عنه أيضاً محال .
فنقول : خطأ قول من يقول : إنه يدل على كونه جاهلاً ، وخطأ قول من يقول :
لا يدل على ذلك ، وهذا أولى بما يقوله مشايخنا البنداريون : أنه تعالى^(٣) يعلم
وجود الإيمان منه ، لأن هذا والحال هذه يجوز البذل على صفات الله تعالى ،
وذلك شرعاً يجوز التعارض^(٤) ، فالأولى ما قلناه .

وصار الحال في ذلك ، كالحال فيما إذا دلت الدلالة على أنه تعالى عدل حكيم
لا يضل التبصير ، ودلت الدلالة أيضاً على أن الظلم يدل على جهل فاعله ، ثم يقال :
فيقال : لو وقع من جهة الله تعالى الظلم ، هل يدل على جهله وحاجته أم لا يدل ؟
فكما أننا نحيل السؤال ولا نجيبه^(٥) ، بل لا بد من ، بل قول خطأ قول من
يقول : إنه يدل على جهله وحاجته ، وخطأ قول من يقول : لا يدل ، وكذلك
في مثله^(٦) .

ويمكن أن يكون ذلك مثال في الشاهد فيقال : لو أخبرنا صادق بأن هذا
اليوم لا يدخله قرشي ، قلنا علم ذلك ، قل قل قائل : لو قدرنا أن يدخله قرشي ،
أفصلون أنه لا يدخله قرشي أم لا تعلمون ذلك ؟ قلنا : إن هذا التقدير محال
فنجعل السؤال عنه ، ولا نجيب بل لا بد من ، بل قول : خطأ من يقول : علم
أنه لا يدخله ، وخطأ قول من يقول : لا علم أنه لا يدخله ، كذلك في مسائلنا .

(١) فاعله من م

(٢) فاعله من م

(٣) يجوز هيئته . في م

(٤) فاعله من م

(٥) فاعله من م

(٦) يجوز هيئته . في م

(٧) فاعله من م

(٨) فاعله من م

والصالح في هذا الباب شيء :

من جعلها ، هو أنهم قالوا : إن الفعل كما يحتاج عند الصحة إلى أمر ، يجب أن يحتاج عند الوجوب إلى أمر . كأن كان كون الجوهر متحركاً لما احتاج إليه أمر عند الصحة وهو الحيز ، وجب احتياجه عند الوجوب إلى أمر وهو الحركة . والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا جمع بين أمرين من غير حجة يجمعهما ، فلا يصح .

ثم يقال لهم : لو وجب ما ذكرتموه في الواحد منا ، لوجب مثله في القديم تعالى ، ولعلهم أنه تعالى لا يحتاج في إيقاع الفعل إلى أمر زائد على ما يحتاج إليه في صحة الفعل . فإن قالوا : إنه يحتاج إلى أمر زائد وهو الإرادة ، قلنا لو كان كذلك لوجب قدم العالم ، لأنه تعالى مراد فاعته عندكم أو يرادة قدسية . فلو لم يخلق العالم . فإن قالوا : إنه تعالى يريد فيما لم يزل أن لا يخلق العالم ، قلنا أن لا يخلق شيء ، والإرادة لا تتحقق بالتفريق على ما سبق ، في موضعه إن شاء الله تعالى . ويجب لو صح نطق الإرادة بالتفريق لصح نطقها بالإنشائية ، فكان قد أن يريد خلق العالم فيما لم يزل ، وإذا صح ، وجب قدم العالم .

ثم يقال لهم : حلا جزئياً أمر في الصحة أن يكون هو الذي أمر في الوجوب وهو كونه قادراً ، فلا يحتاج إلى أمر زائد . وكيف يجوز خلافه وذلك بعدم في كون الواحد مستجاباً في أصله ، ووجوب^(١) بطلان الفتح والعدم . وذلك محال .

وأحد ما يتفقون به في هذا الباب ، هو أنهم قالوا : إنا نجد تفرقة بين الم

الاختيارية والحركة الاضطرارية ، ولا يمكن أن ترجع بهذه التفرقة إلا إلى أن أحدهما قد عارضة القدرة ، بخلاف الأخرى .

وجوابنا : أن هذه الطريقة لا تستقيم على أصولكم على ما سبق القول فيه . ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن هذه التفرقة راجعة إلى أن أحدهما قد تقدمتها القدرة بخلاف الأخرى . ولا يجوز غير هذا ، لأن في خلافه إخراج الواحد منا عن التميز في الأصل ، وإبطال استحقاق اللوح والقدم على ما بيناه من قبل .

وهذا نجيب إذا قالوا : إنا نجد تفرقة بين الفعل الذي يستحق عليه اللوح والقدم ، وبين الفعل الذي لا يستحق عليه ذلك ولا يمكن أن ترجع بهذه التفرقة إلا إلى أن أحدهما قد عارضة القدرة ، والاخر لم تداركه القدرة ؛ قلنا قول لهم : إن هذه التفرقة مع أنها لا تثبت على قولكم أن سائر الأحوال متعلقة بالقديم أنشأ على سائر وجوهاً وحققها ، يمكن أن ترجع بها إلى أن أحدهما متعلق بالواحد منا لتقدم قدرته عليه دون الآخر ، ففسد ما ذكرتموه^(٢) .

ومما يشقون به ، قولهم : إن منسند عدم القدرة يستعمل وقوع الفعل فيجب عند وجودها أن يكون واجباً ، لأن الاستمالة والوجوب في طرق قبض والأصل في الجواب ، أن قبض الاستمالة إنما هو الصحة لا الوجوب . ألا ترى أن عند عدم الفعل يستحيل حلول السواد فيه ، ثم إن عند وجوده لا يجب ، وكذلك فحين عند عدم الفاعل يستحيل فيها التعلق ، وعند وجوده لا يجب ، فإن في الفاعل ما لا يمتنع . وكذلك فلو قدرنا أن يكون القديم تعالى غير قادر يستعمل عليه^(٣) الفعل ، ثم إذا كان قادراً لا يجب منه الفعل ، وكذلك في ما قلنا .

(١) ذكروه ، في س

(٢) منه ، في س

(٣) فوجب ، في س

وأحدا يثبتون به ، قولهم : لوجاز التمسيل بقدرة متقدمة لجاز بالقدر
للمدونة ، بل كان يجوز في حالة العجز ، ومعلوم خلافه .

والأصل في الجواب عن ذلك ، ما يردون بقولكم : إنه لوجاز الفصل بقدرة
متقدمة لجاز بالقدر للمدونة (١) فإن أردتم بأن الفصل يصح (٢) بقدرة لم تكن
موجودة قط ، فإن ذلك لا يجب ، وإن أردتم به أنه يصح بقدرة كانت موجودة
ثم عدت ، فإن ذلك مما تركه وتزعم فلا مانع لهذا الإكراه ، وهذا يظهر
في أمثاله ، للبائس منها والقول .

أما في البائس ، فلأن الفصل إنما يحتاج إلى القدرة لغرضه من التمسيد إلى
الوجود ، فلم تكن متقدمة ، بل توجد في حالة وقوع الفصل ، فإنه لا يحتاج إليها بل
يستغنى عنها .

وأما في التوفعات فأنظر ، ألا ترى أن الرأى ربما يرى ويخرج عن كونه
قائداً قبل الإصابة ، بل من كونه حياً .

وأما قولهم : بل كان يصح في حالة العجز ؛ فإن أرادوا به أنه كان يصح
في العجز ولما ختمت القدرة فإن ذلك مما لا يجب ، وإن أرادوا به وقد تقدمه
قدرة فإنا نجوزها ؛ ألا ترى أن الرأى قد يربو ويحيز قبل مصادفة السهم وميته ،
فيضل كلامهم .

وأحدا يثبتون به ، قولهم : لوجاز أن تكون القدرة متقدمة للمدونة
في وقت واحد لجاز أن تكون متقدمة في أوقات (٣) كثيرة ، وهذا يقتضى

أن يملك الواحد منها من الأخذ والترك ويوجب أن يكلف ويحترم ، وإن لم
يستحق مدناً ولا ثواباً ولا نوباً ولا عقاباً بأن لا يضل بما فيه من القدرة شيئاً ؛
وذلك يوجب أن يبعد الله تعالى في عرصات يوم القيامة ولا شيء له ولا عليه ،
وهذا خرق الإجماع وترك الكتاب ، قد قال تعالى : « فرقى في الجنة والفرق
في العجز » (١)

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن ثاني هذا الباب مذهبان :

أحدهما مذهب أبي علي ، وهو أنه لا يجوز خلق القادر بالقدرة من الأخذ
والترك إلا عند مانع ؛ ومذهبه مفارق لمذهب هؤلاء . الجيرة ، فإنهم لا يجوزون
ذلك البتة من حيث اعتقدوا أنها موجبة .

والثاني مذهب أبي هاشم ، وهو أنه يجوز خلق القادر بالقدرة (٢) من الأخذ
والترك ، وهو الصحيح الذي اخترناه .

فصل المذهب الأول لا يزم ما ذكروه ، وعلى هذا للمذهب لا يزم أيضاً .

إلا أنه عند شيخنا أبي هاشم : أن لا ينسل ، جهة في استحقاق الثواب والعقاب
كأن الفصل جهة قتلت ؛ ألا ترى أن أحداً لو لم يرد الردية مع الزك من ذلك
لأننا نعلم استحقاقه لهم وإن لم نعلم شيئاً آخر ، ولو لم يخطب (٣) الخدم (٤) بالدين
لأننا نعلم استحقاقه للفتح (٥) وإن لم يضل شيئاً آخر . بين ذلك وبوضعه ، وأما في
علم ذلك من حاله جوزنا أن يستحق القم وأن لا يستحق ، فوجب أن يكون
استحقاقه لهم ، وإن لم نعلم شيئاً آخر ؛ ومضى لم نعلم ذلك من حاله جوزنا أن

(١) فصل ، في ص

(٢) من ، في ص

(٣) فريضة ، في ص

(٤) الخدم ، في ص

(٥) للفتح والفتح ، في ص

(١) فإن أردتم أن يضل ، في ص

(٢) بأوقات ، في ص

يستحق الحمد ، وأن لا يستحق ، فوجب أن يكون استحقاقه لهم مبروراً إليه
أنه لم يمتل ما وجب عليه على ما قرره ، وهكذا الكلام في استحقاق التذبح ،
فيصل ما أوردوه وسط تناهيهم .

شبهة أخرى لم في السألة : وهي أنهم قالوا : الفصل كما يحتاج إلى القدرة
قد يحتاج إلى الآلة ، ثم إن الآلات يجب فيها المقارنة ، فكذلك القدرة .

وقد مر ما هو جواب هذا ، فإننا قد بينا أن الآلات تنقسم : إلى ما يجب
تقدمها ، وهو كل ما يكون وصفاً إلى الفصل ، نحو القوس وغيرها ؛ وإلى ما يجب
مقارنتها ، وهو كل ما ينضبط محلاً ، نحو صلابة الأرض وما شاكل ذلك ؛
وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين ، وذلك كل ما يكون وصفاً إلى الفصل ، ويكون
مع ذلك محلاً ، نحو الحسن في الكلام والسكين في الذبح .

وبينا أن القدرة إن ردت إلى شيء ، فإنما يجب ردّها إلى ما هو كالقوة إلى
الفصل ، فإنها أتت بما يحتاج إليها لإخراج الفصل^(١) من العدم إلى الوجود ،
ففسط كلامهم .

وأحد ما يقرره ، إلى القول بتقدم القدرة لقصورها بوجوب اشتطاع الرغبات
عند الله تعالى ، وذلك بخلاف ما عليه السلفون ، لأن رغبات السلفين لا تشفع ،
بل تكون محنة^(٢) نحو الهلوى .

وجوابنا : إنما كان يلزم ما ذكرتموه إن لم يبرأ استثناء القدرة بعد وجودها ،
فأما ومن الجزم استثنائها بأدنى نسب ، فقد ما يحتاج في الوجود إليه خلا .

ويستد ، فإنما لم يلزم على القول بتقدم اليد والرجل على اليأس ، والشيء ، اشتطاع
رغبة من له هاتان الآلتان عن الله تعالى ، فكذلك^(٣) في القدرة .

والجواب من هؤلاء أنهم يوردون علينا مثل هذا الكلام ، ومن مذهبيهم
أن الطريق مسددة إلى تحصيل التكليف نفسه من عقاب الأبد والنور بالتصميم
السرمدى^(٤) ، لأنه إذا نصب الكفر بتابعه في الأول وجري التمهيد ، كيف
يمكنه إخراج نفسه عنه ، وكيف ينفك عنه ؟ فأى رغبة تثبت إلى الله تعالى
والخالق هذه ؟ وفولاً فرط جهلهم وقلة عقولهم^(٥) ، وإلا فما وجه الليل إلى التنجيس
لمثل هذا الكلام .

وأحد ما يقتضونه ، هو أن من حق الدلالة أن تكون مقارنة
للدلول ، ألا ترى أن صحة الفصل لما كانت دلالة على كونه قادراً وجب فيها
المقارنة ، وكذلك القدرة يجب أن تقارن مقدورها .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذه الشبهة مع ركنها مبينة على^(٦) الأصل
لا يصح ، وهو أن من حق الدلالة أن تكون مقارنة للدلول عليه ، وليس كذلك ،
فإن السبب دلالة على النبوة ، ثم لا بد من أن يتقدمه^(٧) للدلول ، إذ لو لم يتقدمه
لسكان في ذلك ظهور المعجز على من ليس بصاحب في دعواه ، فإن المعجز لا بد
من أن يكون شبه دعوى الشئ القنوية ، ولا بد من أن يكون نبياً حق يدعيه ،
وإلا كان كاذباً في الدعوى .

ولما قولهم في الفصل ، فلا يصح ؛ لأن الفصل إنما يدل على أن فاعله كان قادراً ،
فقد تقدم للدلول وتبعته الدلالة ، فكيف أوجبوا في ذلك المقارنة ؟ ثم يقال لهم :

(١) السرمدى ، د . ص
(٢) عن ، د . ص

(٣) كلفته ، د . ص
(٤) عظيم ، د . ص
(٥) يتقدم ، د . ص

(٦) الفصل بها ، د . ص

(٧) متقدمة ، د . ص

ومن أين وجب إذا كانت هذه الطريقة واجبة في اللزالة أن تكون واجبة في القدرة أيضاً ؟ وهل هذا إلا قرط الجليل الذي لا دواء له .

وأحد ما يتفقون به ، قولهم : إن القدرة لو كانت سالمة للضدين لكان لا يكون أحدهما بالواقع أول من صاحبه ^(١) إلا بأسره وخصمه ؛ كافي الجوهر ، فإنه لما صح أن يكون كالثاني في هذه الجهة ، وصح أن يكون كالثاني في غيرها ، ثم لم يختص ببعض الجهات دون بعض إلا بأسره وخصمه وهو لا يكون ، فكان يجب على ذلك ما سألنا .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا إما كان يترتب إن لو كان تأثير القدرة على سبيل الإيجاد ، فأما وتأثيرها فيما زعم فيسه على طريق الصفة والاختيار ، فلا يمنع أن يختار أحد الضدين دون الآخر ، وإن لم يكن هناك أمر زائد على كونه قادراً . ألا ترى أنه إذا قرب ^(٢) إليه طبق وعليه جملة من الرطب فإنه يتناول من ذلك بعضها ^(٣) دون البعض ، مع أن الذي له ولا حيلة لتناول هذا ثابت في الباقى ، ثم لا يطلب كذلك أمر زائد على كونه قادراً ، وكذلك في سائلنا ؛ وهكذا ^(٤) فقد خبير بين دينارين وهما في الملوحة والروادة على سواء . فإنه يختار أحدهما ، ثم لا يقال : إنه لا يبدع هنا أمر زائد على كونه قادراً ، فكذلك في هذا .

وأما قياس ذلك على الجوهر وكونه كالثاني فلا يصح ، إذ ^(٥) اللزالة قد دلت على أن التمييز غير كاف في اختصاصه ببعض الجهات دون البعض ، لأنه

ليس بأن يختص بهذه الجهة تمييزه أولى من أن يختص بالجهة الأخرى ، إذ لا يفعل في تأثيره سوى طريقة الإيجاب ، وليس كذلك كونه قادراً ، فإن تأثيره في الفعل على طريق الصفة ، فغارق أحدهما الآخر .

وأحد ما يتفقون به ، قولهم : إن القدرة لو استحال الفعل بها في الحال ، لكان لا يتصور ؛ إما أن تكون هذه الاستحالة راجعة إلى القدرة أو إلى القصور ، وأى ذلك كان فهو ثابت في الحالة الثانية ، فإما أن يقال : إنه يستحيل الفعل بها على كل حال ، أو يقال : بخلافها للقصور وصحة الفعل بها في الحال ، على ما عرفت .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أما نعلم هذا الحكم ولا نعلمه ، لأنما بأي شيء حقاؤه ضد ، وليس يجب في الأحكام كلها أن تكون ممتدة . بل الأصل فيه أن يمرض على وجوه التسليل ، فإن قيل التسليل عقل ، وإن لم يقبل لم يمتد .

ثم يقال لم : ليس في هذا إلا استعانة الفعل بالقدرة في الحال ، وليس يجب إذا استحال الفعل بها في الحال أن يستحيل أيضاً في المستقبل ، فذلك تعلم أن الاستعداد يستحيل أن يولد في الحال ثم يصح توليده في الثاني ، وكذلك ^(١) التسليل ^(٢) يستحيل ^(٣) أن يولد العلم في الحال ويصح منه ^(٤) في الثاني .

ثم يقال لم : ليس أنه تعالى يستحيل ^(٥) أن يكون ظاهراً فيما لم يزل ؟ فلا يخفى ؛ إما أن يكون ^(٦) ذلك لأمر يرجع إلى القدرة ، أو لأمر يرجع إلى القصور ، وأى ذلك كان فهو ثابت فيما لا يزال ، فيجب استعانة الفعل منه فيما لا يزال ؛ فكأنه لا بد من أن يقول إن هذا حكم لا يمتد ، وكذلك يقول نحن .

(١) يستحيل ، ق .

(٢) يستحيل ، ق .

(٣) التسليل ، ق .

(٤) ذلك ، ق .

(٥) يكون ، ق .

(٦) عدم ، ق .

(٧) لا ، ق .

(٨) الآخر ، ق .

(٩) سألنا ، ق .

(١٠) لأن ، ق .

وأحد ما يتفاوت به ، قولهم : إن التعلقات بالأفعال على اختلافها واختلاف
أجنسها مشتركة في أنها لا تتعلق بالضدين ، والقدرته من جهة الثاني التعلقات
بالأفعال فيجب أن لا تتعلق بالضدين ، وكل من قال بأنها لا تتعلق بالضدين
قال بأنها مقارنة للقصور على ما قوله . والأصل في الجواب عن ذلك ، أن
هذا يامل بالمعز ، فإنه من التعلقات بالأفعال ، وعندكم أنه يتعلق بالضدين ،
حتى إن المعز عن الشيء عجز عن ضده ، ومن هنا استدل بعض مشايخنا
على أن القدرته صالحة للضدين متقدمة للقصور ، فقال : قد ثبت أن المعز عن
الشيء عجز عن ضده ، فيجب مثله في القدرة لأنها شأنان ، ومن حق الضدين
أن يتعلق أحدهما بما يتناقى به صاحبه ، ويكون تناق أحدهما على العكس من
تناق الآخر . إذا ثبت هذا ، فقد كان المعز صالحاً للضدين والقدرة غير صالحة
لها ، لكان لا يتحقق أن يطرأ أحدهما على الآخر فينتفي من وجه دون وجه ،
وذلك محال . وإذا صح كونها صالحة للضدين ، وجب تقديمها للقصور والإلزام
بمجرد الضدين جميعاً .

ثم يقال لهم : وكيف أبرجتم التعلقات بالأفعال مجردى واحداً مع أن
الشبهة والملم يشتركان في التعلق ، ثم إن من حق الشبهة أن لا تتعلق
إلا بالمدرجات بخلاف الملم والإرادة ، فإنها يتسلطان بالمدرجات وقد لا يتسلطان
بذلك .

وأحد ما يتفاوت به ، قولهم : إن القدرة عون على الفعل ، فكأن
أن تكون مقارنة له . قلنا : لا^(١) تسل أن القدرة مجردة عون ، وإنما العون
هو التمكن من الفعل وإرادة الفعل ، حتى لو لم يكن غيره من قتل آدمي بأن

يلتزم إليه سكيناً ولا يريد منه قتله^(٢) ، وإنما دفع إليه ذلك لأن يلزم به غيره ،
فإنه متى قتل آدمياً لم يقل : إنه أمانه على قتله لما لم يرد منه قتله^(٣) فلا يصح
ما ذكرتموه . وإد^(٤) قد صرح أن اللون ليس هو مجرد القدرة ، لم يتمكن قياس
أحد على الآخر . وفي شبههم كثرة ، وأكثرها يرجع إلى بعض ما تقدم
التصريح بها .

فصل : في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للعاصي^(٥) .

وتصل هذا الفصل باب العدل ظاهر ، فإن الإرادة فعل من الأفعال
وتتعلق بالقياس فيجب لا محالة ، وكونه تعالى عدلاً يقتضي أن تتل عنه
بفعله الإرادة .

وقبل البيان^(٦) في السأله نبين حقيقة : الإرادة ، والكراهة ، والرد ،
والكراهة . ثم نتكلم على^(٧) إثبات هذه الصفة لله عز وجل ، وفي كونه استحقاقه
لها . ثم نتكلم من بعده فيما يجوز أن يرثه الله وما لا يجوز .

فالإرادة هو ما يوجب كون الذات مريداً ، والكراهة ما يوجب كونه
كاهراً . والواحد منا إذا رجع إلى نفسه فصل بين أن يكون على هذه الصفة

(٢) صالحة من ص

(١) أن يشتهه في ص

(٢) ولذا في ص

(٣) حتى أن أشرنا إلى هذا الموضوع أكثر من مرة ، وأساس التسكك أن المنة
تكون من الأمر من غاية لدرجة من كل نوع ويجوز الضيق والظن بما لله في حياته
بطلاناً ، وهذا يطرأ الأمانة لله عظم الله وعدم الإقرار بأن يكون في ملكه ما لا يريد
أن يفتقر من قوته وإدبره . وذلك منصوص من الحقيقة التي أوردنا العكس في بطلان
أن أسس الأسراني وبين الفاضل عبد الجبار حيث نقل الفاضل : سبحانه الذي نزه من
العدا ، وأجاب الأسراني : سبحانه الذي لا يجري في ملكه إلا ما جاء .

(٤) من في أ

(٥) الكلام في ص

وبين أن يكون على غيرهما من الصفات ، وأجل الأمور ما يحلله الاستدلال
من نفسه .

فإن قيل : قد دخلت فيها حتم على الكلالية حيث قالت في حد العلم
ما يوجب كونه عالمًا .

قيل له : فرق بينا وبينهم ، فليس فسروا العلم بما يوجب كونه عالمًا
والمعالم بمن له العلم ، فاحلوا بأحد الجهولين على الآخر ؛ وليس العلم
ما ذكرنا ، فإنا فسرتا الإرادة بما يوجب كون الذات مريدًا ، ثم لما علمنا
حقيقة المريد أحلناه إلى نفسه ، ففارق حالنا حالهم .

هذا هو حقيقة الإرادة والسكرامة .

وأما المريد ، فقد قيل في حله : هو المخصص بصفة لكونه عليها مخصص
التسل على وجه حوت وجه . وهذا (١) وإن كان كذلك ، إلا أن وجهه
طريق التعديد لا يصح ، لأن قولنا مريد أظهر منه ، ومن حق المدعى أن يظهر
أظهر من المخصوص ، ولهذا لم يعد للوجود بشيء ، لأن كل ما ذكرناه
قوله موجود أظهر منه ؛ فيجب إذن أن لا نجد المريد أصلاً ، لأن أي شيء
في حله قولنا مريد أظهر منه ، وهكذا الكلام في السكرامة .

وإن قد علم ذلك فاعلم ، أن أحدنا إنما يريد ما يريد لشيء هو (٢) الإرادة
والطريق إلى إثبات الإرادة نحو الطريق إلى إثبات الأكرال على طريق
في إثبات الأعراض . ونعربها عنها ، هو أن الواحد منا حصل مريدًا مع
أن لا يحصل مريدًا والمحال واحده والشرط واحد ، فلا « . ثم
ومخصص (٣) له والسكرامة حمل على هذه الصفة ، وإلا لم يكن بأن يفسر عليها

أول من خلاه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الإرادة . والكلام في
أنه لا بد منها من معنى قد سلف ، وإنا الذي يجب أن نذكره (٤) هنا أن ذلك
الأمر ليس إلا الإرادة والسكرامة .

والذي يشبه الحال فيه من اللسان فيقال : إن للرجوع بالإرادة إنا هو
الشبهة فيجب أن نميز بين الجهتين ؛ والذي يقع به هذا التمييز ، هو أن أحدنا
قد يريد ما لا يشبهه كثير من الأهوية السكرية ، ولهذا قالوا : من عين الدنيا
أن الله تعالى جعل الفناء في التوريتج ، والشفاء في الاهلياج ، وقد يشع
سلا يريده كآزنا وشرب الخمر وكلاء الهارد في الخمر الشديد وهو صائم ؛ فصيح
أنه لا يمكن أن يرجع بالإرادة إلى الشهوة ، وكما لا يمكن ذلك فكذلك لا يمكن
أن يرجع بالسكرامة إلى الفناء ، فين الحى قد يكره ما لا ينفر طبعه عنه وهو
الخمر وشرب الخمر ، وقد ينفر طبعه عملاً بكرهه وهو الفناء السكرية ، فإذن
لا يمكن أن يرجع بها إلى الشهوة والفناء ولا يشبه الحال فيها عدداً ،
تفعلت معنيين .

إذا ثبت هذا ، فاعلم أن الطريق إلى معرفة هذه الصفة في الشاهد إنما هو
الضرورة ، ولا يمكن معرفتها استدلالاً لأن كل دالة تدل عليها فبينة على القيد
والحكمة (٥) ، ولا (٦) يثبت كون أحدنا عدلاً حكياً ؛ ولهذا فإن النبي صلى
الله عليه وسلم لما ثبت حكمته جاز أن يعرف مراده استدلالاً كما يجوز أن يعرف
الضرورة ، ومن هنا قلنا ، إن من لم يثبت كونه عدلاً حكياً ، لا يمكنه
أن يعلم كونه مريدًا .

(١) وهو ، في ص

(١) هذا ، في ص

(٢) يذكر ، في ص

(٣) ساقطة من ص

(٤) ولم ، في ص

(٥) ساقطة من ص

قولاً : القدر
لا يملك كونه
قائراً ولا خائفاً

و نحن إذا قلنا : إنه تعالى مرید ، فلا معنى به كونه قادراً ولا عاجزاً ، لأنه قد
يرید ما لا یقدر علیه وقد یقدر علی ما لا یرید ، وهكذا فی العلم وإنما مرادنا أنه
حاصل علی مثل صفة الواحد منا إذا كان مریداً .

وقد خالفنا فی ذلك شیخنا أبو القاسم البیضاوی والنظام ، وقال : إذا قلنا
إنه تعالى مرید فمعنیه أنه فراداً أنه یفعل ما یحیی وجه السوء والحق ، وإذا
قلنا إنه مرید لفعل غیره ^(١) فمعنیه أنه آمر به ناه عن خلافه ، فلم یثبتا معنی
هذه الصفة فی التقديم تعالى البیضاوی . ونحن إذا أردنا إثباته لله تعالى فثبتنا معنی
أولاً صحتہ علیه جل وعز ، لأن إثبات الصفة ترتیب علی صحتها . والذي يدل
علی أن هذه الصفة تصح علی الله تعالى ، هو ما قد ثبت ^(٢) أن المصحح لما إن شاء
هو كونه حياً ، بدلیل أن من كان حياً صح أن یرید ، ومقوله لم یكن حياً
لم یصح أن یرید ، فیحیی أن یكون المصحح لهذه الصفة إنما هو كونه حياً .

إذا ثبت هذا والتقديم تعالى معنی ، وجب ^(٣) صحة أن یرید . ويكره
فإن قيل : ما أكرم أن المصحح لهذه الصفة فی الواحد منا كونه ذا عاقل
لأن هذه الصفة راجعة إلى الخلق ، فالمصحح لما لا بد أن یكون راجعاً إلى الله ،
والقلب فلیس كذلك فكيف یصحها .

ومقوله : فلیس أنه إذا كان ذا قلب صح أن یرید ، ومقوله لم یكن كذا لم
یصح ؟ قلنا : إنه وإن كان كذلك إلا أنه ليس يجب فی القلب أن یكون مدبراً
لما ، لأن ذلك إنما وجب من حیث أن الإرادة تغیر فی وجودها إلى
معنی بنية مخصوصة نحو بنية القلب ، لا لأن القلب مصحح لها .

وعار ذلك كما غول فی كونه عاقل أنه لا یصح عالم یكن ذا قلب ، ثم
یقال : إن كونه ذا قلب هو المصحح له ، لأن احتیاجه إلى القلب هو من حیث
أنه لا یكون عاقل إلا بعلم ، والعلم فی وجوده محتاج إلى عمل معنی ^(١) بنية مخصوصة
له ^(٢) بنية القلب فكيف یصح ما غول ، وهل هذا إلا كما یقال : عالم یصح
أن فراداً منا أن یكون عاقل قادراً إلا إذا كان حياً ، وجب فی كونه حياً أن
یكون هو المصحح لما بین الصفتین ، فكما أن ذلك لا یجب لأن احتیاج كونه
عاقلاً قادراً إلى كونه حياً هو من حیث أنه ^(٣) عالم یعلم وقادر یقدر ، والعالم
یقدر بحتیاجان ^(٤) فی وجودها إلى عمل معنی بنية مخصوصة ، والحل البیضاوی بنية
مخصوصة لا یكون إلا حياً ، لأن ^(٥) حیث أن كونه حياً یصح هاتین
الصفتین ، وكذلك فی مسائلنا .

وإذا قد صحت هذه الصفة لله تعالى ، فأنی يدل علی ثباتها ، هو أن فی
الله تعالى ما وضع علی وجه دون وجه ، والقدر لا یقع علی وجه دون وجه
الخصص هو الإرادة .

بيان ذلك ، أن خلق التقديم تعالى الحياة فینا إذا جاز أن یكون نعمة
بأن یكون نعمة ، لم یكن بد من أمر ومخصص له ولمكانه یصیر نعمة ،
لأن یكن بأحد الوجهین أمن منه بالأخر ، وليس ذلك الأمر إلا الإرادة .

وإن شئت فرضت الكلام فی شهوة التبیح وغرة الحسن قلت : إنه إذا
لم یكن یكون تكلیفاً وتبریضاً للسكف إلى درجة التواب ، وجاز أن یكون
إله علی التبیح ، لم یخص بأحد الوجهین دون الآخر ^(٦) إلا لخصص
الإرادة .

(٢) كونه ، فی س
(١) كان ، فی س

(١) سابقة من
(٢) عاقلان ، فی س
(٣) تعالى ، فی س

(٢) نعمة من س
(١) فوجوب ، فی س

(١) القدر ، فی س
(٢) نعمة ، من س

وقد فرض متابعنا الكلام في الأمر والتبصر ، لأن الأمر ^(١) لا يكون أمراً إلا بالإرادة ، وكذلك التبصر .

وتحرير ذلك ، أن قولنا : محمد رسول الله ، يجوز أن يكون خيراً عن محمد بن عبد الله ، ويجوز أن يكون خيراً عن المحدثين ، وإذا كان كذلك ، لم يكن بأن يكون خيراً عنه أولى من أن يكون خيراً من غيره إلا بأمر ومخصص ، وليس ذلك الأمر إلا الإرادة .

فإن قيل : ومن أين أن قولنا محمد رسول الله كما يجوز أن يكون خيراً عن محمد بن عبد الله يجوز ^(٢) أن يكون خيراً عن غيره من المحدثين ؟ قلنا : لأنه لو لم يحز ذلك لارتفع التجوز ^(٣) عن الكلام وبطل ، لأن التجوز ^(٤) هو أن ^(٥) يتمثل القفظ في غير ما وضع له في الأصل ، فلي لم يحز استعمال القفظ ^(٦) إلا على وجه واحد فقد بطل الجزاء أصلاً .

فإن قيل : ولم قلتم : إن ذلك الأمر ليس إلا الإرادة ؟ قلنا : لأنه لا يجد إيماناً أن يكون راجعاً إلى ذات التبصر وصفاته ، وذلك لا يجوز ، ولا أن لا يجوز أن يقع مرة فيكون خيراً ويضع ^(٧) مرة أخرى فلا يكون كذلك ، لأن هذا هو الواجب في الصفة التي تستعني ذات نفسها وللمعبر ^(٨) عليه من شبهه كما قلناه في السواد ؛ ألا ترى أن السواد لما استعنى كونه سواداً قلنا : لم يجز أن يوجد ^(٩) مرة فيكون سواداً وأخرى ^(١٠) فلا يكون سواداً .

- (١) الأمر والتبصر ، في
(٢) التجوز ، في
(٣) بأن ، في
(٤) سائفة من
(٥) وجوده ، في

- (٦) تجوز ، في
(٧) التجوز ، في
(٨) القظة ، في
(٩) لا وما في
(١٠) مرة أخرى ، في

وبعد ، فإن ذات التبصر والمعبر ^(١) عليه حاله مع هذا المعبر كحال مع غيره من المعبرين ، فكل يجب أن يكون خيراً عن سائر المعبرين ، أولاً يسكون خيراً عن واحد منهم ؛ فإما أن يكون خيراً عن البعض دون الثاني فلا .

وبعد ، فإن صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل ، فكل يجب في كل حرف من هذه الحروف أن يكون خيراً ، وقد عرف خلافه .

وهذه الوجوه التي ذكرناها كما ندل على أن التبصر لا يكون خيراً قلنا ^(٢) ولا لما هو عليه في ذاته ، فإنها تدل على أنه لا يجوز أن يكون خيراً لوجوده أو لشمه أو حسنه ، لأن حال هذه الأوصاف مع ^(٣) التبصر كحال ^(٤) مع غيره ، وإنها ترجع إلى الآحاد والأفراد فكل يجب في كل حرف أن يكون خيراً على سائر ، وسنظم خلافه .

وفي السدم وجه آخر ، وهو أنه يحمل الحكم ، وما أحال الحكم لا يجوز أن ^(٥) يكون مؤثراً ^(٦) فيه ؛ ألا ترى أن الموت لما أحال كونه حالاً لم يحز أن يكون مؤثراً فيه ، وكذلك في مسائلنا ؛ أو يكون راجعاً إلى غيره ، ثم لا يجوز لنا أن يكون تأثيره على طريق الإيجاب فهو للشيء ، وذلك للشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ، وأى ذلك كان فإنه لا يجوز أن يؤثر فيه ، لأن حاله مع بعض المعبرين كحال مع سائرها .

وبعد ، فإن السدم عما لا يجب الحكم ، لأن الإيجاب إما يسلم عن الصفة للتضاد من صفة الذات ، وهي مشروطة في سائر القولات بالوجود ، أو يكون

- (١) صفة من
(٢) مع هذا ، في
(٣) يؤثر ، في

- (٤) أو ، في
(٥) وكذا ، في

تأثيره على طريق التصحيح فهو القابل ، وصنعت القابل للصلة منها — فإن
مالا يتصلق لا يؤثر في الغير — بصورة معدومة كونه قادراً علماً مريداً كإرادته
مشتبهاً بغيره طاماً ، وأى ذلك كان فلا يجوز أن يؤثر فيه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون التأثير في كون الكلام أمراً وغيره إننا
هو كونه قادراً ؟ قلنا : لأن تأثير القادر لا يتعدى طريقة الإحداث ، وكون الكلام
أمراً وغيره أمر زائد على ذلك .

وبعد (١) ، فإن كونه قادراً ثابت في حال السبب ، ثم لا يصح منه الإخبار
في تلك الحال .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون التأثير في ذلك إننا هو كونه علماً ؟ قيل : (٢)
لأن حال كونه علماً مع هذا الغير كماله مع غيره من الغيرين ، فيجب أن
يكون غيراً عن سائرهم أو لا يكون غيراً عن واحد منهم ، علماً أن يكون
غيراً عن (٣) واحد منهم دون ماعداً ، فلا . إلا أن هذا إنما يجب فيما يكون
تأثيره على طريق الإيجاب ، علماً ما يؤثر على طريق التصحيح فإن ذلك لا يجب
وكونه علماً إنما يؤثر على طريق التصحيح ، فالأول أن خول : إن العلم ينبع
العلوم ويتصلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ، إذ لو أثر العلم في العلوم لوجب
في العلوم كلها ، نحو التقديم والرجوع والأعراض أن تكون متصلة بعلومنا ،
حتى إن (٤) زال العلم زال وإن ثبت ثبت ، وقد عرفنا غلظه .

ولا شبهة في أن كونه مشتبهاً وبغيره طاماً علماً لا يؤثر في كون الكلام
أمراً وغيره ، أو كلاً لا يجوز أن يكون التأثير فيه هذه الأوصاف ، ومكشكشة (٥)

لا يجوز أن يكون التأثير فيه كونه كإرادته ، لأن الكرامة تمنع القابل ، فضلاً عن
أن تكون مؤثرة فيه .

هذا هو الكلام في الإزادة .

وأما الكلام في الكرامة فكذلك (١) ، لأن كل ما ذكرناه في باب (٢)
كونه مريداً يوردها ؛ وكان الإضافة العقلية تدل عليها (٣) على هذه الجهة التي
مضت ، فالإضافة السمية توافقها . قال الله تعالى : « يوجد الله بهم اليسر ولا يريد
بهم العسر » (٤) وقال في الكرامة : « ولكن كرمه الله إليهم فبهم » (٥) وقال
بعد هذه النامى : « كل ذلك كان بسببه عند ربك حكوماً » ، فلهذه (٦) جهة
الكلام في ذلك .

والنفاقين (٧) في هذا الباب شبه نستقصي القول فيها من بعد إن شاء الله
عز وجل (٨) .

ونذكر هنا مالا (٩) بد من ذكره (١٠) ونسكت عليه . فن جهة ما ذكره
هنا ، هو أنهم قالوا : لو كان التقديم تعالى مريداً وكارهاً لوجب أن يكون
مشتبهاً (١١) ، وبغيره ، لأن الرجوع بالإزادة والكرامة إلى الشهادة والفتار ، ونحن
قد أجبنا عن ذلك وقضينا بين هذه الأوصاف فلا نبيده .

وأحد ما يوردونه في هذا الباب ، هو أنهم قالوا : لو كان الله تعالى مريداً

(١) كرامة . في س
(٢) ماضية من س
(٣) البقرة : ١٨٥
(٤) ماضية من س
(٥) ماضية من س
(٦) وقال : في س
(٧) ويرد البقرة على نحو أكثر هو [نريد ذكره من بعد]
(٨) أو : في س
(٩) كرامة . في س
(١٠) ماضية من س
(١١) ماضية من س

(١) ماضية من س
(٢) أسهم . في س
(٣) ماضية من س
(٤) قوله . في س
(٥) ولذا . في س
(٦) وكذلك . في س

ومعلوم أنه لم يكن كنهك أبداً وإنما حصل على هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها ، لوجب أن يكون قد تغير حاله ، والتغير لا يجوز على الله تعالى ، فليس إلا أنه تعالى لا يكون مريداً أصلاً . قلنا ما تريدون بالتغير ؟ قلنا أردتم به (١) أنه حصل مريداً بعد أن لم يكن (٢) فهو الذي حوله . وإن أردتم به أنه حصل (٣) غير ما كان فلم وجب ذلك ؟ فلا يجوزون إلا ما يريدون سبيلاً .

فصل ، في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة .

وأعلم (١) أنه يريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا في محل (٢) .

وقد ذهبت التجارية (٣) إلى أنه تعالى يريد ذاته ، وذهبت الأشعرية إلى أنه تعالى (٤) يريد بإرادة قديمة ، وذهبت السكّانية إلى أنه تعالى يريد بإرادة أزلية ، ونحن إذا أضدنا هذه للذاهب كلها صح لنا ما قلناه .

والذي يدل على فساد ما ذهب إليه التجار ، هو أنه تعالى لو كان مريداً لذاته لوجب أن يكون مريداً لجميع الوجودات ، لأن الوجودات غير مقصورة على بعض الوجودين دون بعض ، فسام مراد بصبح أن يريد زيد ، إلا ويصح أن يريد عمرو وغيره (٥) من الوجودين ، فيجب أن يكون مريداً لسائر الوجودات . كما أنه تعالى لما كان عالماً لذاته ، وكانت الصفات غير مقصورة على بعض الملائكين دون بعض ، كان عالماً بجميعها ، كنهك ههنا .

(١) عاكسة من هي (٢) يكون مريداً ، في هي

(٣) صار ، في هي (٤) أعلم ، في هي

(٥) ويجب أن لا ننسى أن الإرادة لله عز وجل موجودة لا في محل ، ما منزه عن أن يقول بإرادة محدثة على سبيل ما لا يجوز التغير عليه لأن الموجودات تنطلي بالإرادة ، وهي متجددة ومتغيرة ، فلو كانت الإرادة لله عز وجل ثابتة في ذات الله ،

(٦) التجار ، في هي (٧) محدثة من هي

(٨) من سائر ، في هي

قلنا قيل : أو ليس (١) أنه تعالى (٢) قادر قدامه ثم لا يجب أن يكون قادراً على جميع القدروات ، فخلا جاز مثله في مسائلنا ؟

قلنا : إن بين الوصفين فرقاً ، لأن القدروات مقصورة على بعض القادرين دون بعض ، حتى لا يجوز في مقدور زيد أن يكون مقدوراً لعمرو ، إذا لم يجر ذلك لسكان يجب إذا جلس داعي أحدهما إلى الإجماع وداعي الآخر إلى أن لا يوجد (٣) ، أن يوجد وأن لا يوجد دفعة واحدة .

وليس كذلك القدرات ، فإنها غير مقصورة على بعض الوجودين دون بعض ، حتى سام مراد إلا وكما يصح أن يريد زيد بصبح أن يريد عمرو وغيره من الوجودين ، فتغير القدرات للمعلومات ، فإن للمعلومات (٤) أيضاً غير مقصورة على بعض الملائكين دون بعض ، حتى سام مراد بصبح (٥) أن يصفه زيد ، إلا ويصح أن يصفه عمرو وغيره من الملائكين ، فالفرق (٦) بين القدرات والقدروات ظاهر (٧) .

قلنا قيل : إنما ترسكب ذلك وقول : إنه تعالى يريد سائر الوجودات فلا يفرق بزم عليه ؟ قلنا : بزم عليه أشياء كثيرة ووجوه من الفساد لا قبل لكم بها . من جعلها ، أنه كان يجب إذا أراد الواحد منا أن يرزقه الله تعالى الأموال والأولاد أن يكون الله تعالى مريداً له ، وإذا كان مريداً له وجب وجوده ، سبها على مذهبي أننا يريد الله تعالى يجب (٨) حصوله سواء كان من قبله أو من قبل غيره وإلا اتضح الضعف والفساد .

(١) أو ليس ، في هي

(٢) يريد ، في هي

(٣) صبح ، في هي

(٤) سائر ، في هي

(٥) محدثة من هي

(٦) القدرات ، في هي

(٧) والفرق ، في هي

(٨) وجب ، في هي

ومنها ، أنه كان يجب أن يوجد من ^(١) الإرادات أكثر مما أوجد ^(٢) لأنه تعالى يصح أن يريد أكثر ، وإذا صح أن يريد ^(٣) وجب أن يريد ، وإذا وجب أن يريد وجب حصوله لا محالة .

فإن قيل : إرادة مالا يشع تنزهاً ، وليس يجب إذا كان الله تعالى مراداً للرادات أن يريد للشيئات أيضاً .

قلنا : إن الحق ليس من الإرادة في شيء ، وإنما هو من أقسام الكلام ، ولهذا بعده أهل اللغة في ذلك فيقولون : الكلام أمر وخبر واستخبار وعرض ونحو .

وبعد ، فإن أعداءنا قد يريد وجود الخلاوة والقون في محل فيحصل أحدهما ولا يحصل الآخر ، ولو ^(٤) جاز أن يقال إن أحدهما تنزهاً جاز منه في الآخر ، إلا لا يمكن الفصل بينهما .

وبما يلزمهم على القول بأنه تعالى يريد لئلا يرادوا ، قدم العالم ؛ لأنه تعالى إذا كان مراداً لله صح أن يريد وجود العالم فيما لم يزل ، وإذا صح أن يريد وجب أن يريد ، وإذا وجب أن يريد وجب حصوله لا محالة ، فيلزم قدم العالم وينقش في حصوله .

إلا أن الأول أن يقال : يلزمهم أن يكون الله تعالى قد خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه ، وقيل ذلك ، وقيل : فيكون ^(٥) أحسن للأشياء ، فإن حدوث العالم فيما لم يزل مستحيل ، فلا يصح وجوده ^(٦) .

وبما يلزمهم وجود الضدين ؛ لأن ^(١) الضدين يصح أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما ، وإذا صح أن يكون مراداً لما صح أن يكون مراداً لله تعالى لأنه مراد لله ، وإذا صح وجب ، وإذا وجب وجب حصول الضدين .

فإن قيل : ليس أنه نسل عالم ذاته ثم لا يجب أن يكون علماً بوجود الضدين ، فلا جاز أن يكون مراداً لله ولا يجب أن يكون مراداً للضدين .

والجواب عن ذلك ، أن بين الموضوعين فرقا ، لأن وجود الضدين في محل واحد يستحيل أن يكون معلوماً لهما واحد والمثلين ، وليس كذلك في الإرادة ، لأن ^(٢) الضدين مما يصح أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد ^(٣) إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما ^(٤) على ما مر .

فإن قيل : إرادة حدوث الشيء تنبع العلم به ، والعلم بوجود الضدين مستحيل فلا يجب أن يكون مراداً لها .

والجواب في الجواب ، أن الضدين يصح أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما ، لأن إرادة الشيء تابع لصحة حدوثه ، وصحة الحوادث تابعة في كل واحد من الضدين ، فصح أن يعلم الله تعالى ذلك من ^(١) حال كل واحد منهما ، وإذا صح ذلك صح أن يريدهما ، وإذا صح وجب ، لأن صحة الذات ^(٢) صحت وجبت ، فيجب حصولها كما أزمنا .

ومضى قلنا : إن على هذا يجب أن يكون القديم تعالى علماً بوجود الضدين

(١) وجب . في س

(٢) فلا . في س

(٣) أن يريد . في س

(٤) في . في س

(٥) أن يريد . سابعة من س

(٦) لا يكون . في س

(١) وثقه . في س

(٢) فإن . في س

(٣) ضرورة جد ترفيد . سابعة من س

(٤) في . في س

وذلك محال ، قلنا : إن مذهبه في الإرادة يقتضي ذلك ويؤدي إليه ، فتركوه كي لا يقتضيه فلا يلزمكم^(١) .

وأحد ما يلزمهم على القول بأنه تعالى مرید لذاته ، أن يكون مریداً لنفسه القابض ؛ فمكان يجب أن يكون حاصلاً على صفة من صفات النفس وذلك لابد .

فإن قيل : وما ننوون بالنقص ؟ قلنا : انفرقة التي بعدها فمراد من^(٢) من نفسه إذا رجع إليها بين أن يرید التبعيض وبين أن لا يریده بل يرید التراجع .

فإن قيل : إن هذا إنما يجب في الشاهد لأن أحدنا يستحق هذه الصفة لمن هو الإرادة ، والقديم تعالى يستحقها لذاته فلا يجب ذلك فيه .

قلنا : الصفة إذا كانت من صفات النفس لم يختلف الحال بين أن تكون مستتقة لذات وبين أن تكون مستتقة لمن ؛ ألا ترى أن كونه جاهلاً لا كانت من صفات النفس ، لم يختلف الحال^(٣) بين أن تكون مستتقة لذات أو مستتقة لمن ، كذلك هذا .

فإن قيل : قولكم إنه تعالى إذا كان مریداً لذاته يجب أن يكون مریداً للضدين مما لا يصح ؛^(٤) لأنه يعلم أن وجود^(٥) الضدين في محل واحد دقة واحد مستحيل^(٦) ، وإنما يعلم أن^(٧) أحداهما دون الآخر ؛ فإما العلوم من الله أنه يشع غير مراد ، وما العلوم من حاله أنه لا يشع فهو متشبه ، والقديم تعالى إذا كان مریداً لذاته لا يجب أن يكون متشبهاً .

(١) يلزمكم ذلك ، في م

(٢) الحال فيه ، في م

(٣) يستحيل ، في م

(٤) في م

(٥) العبارة هي رفوف ، لأن العلم بوجوده

(٦) فاصح من م

(٧) فكذلك ، في م

(٨) فاصح من م

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنه لا فرق بين ما العلوم من حاله أنه يشع وبين ما العلوم من حاله أنه لا يشع في صحة الإرادة ، ولهذا فإن أحدنا قد يرید الضدين إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما ، مع أن العلوم وقوعه من ذلك أحداهما دون الآخر ؛ وكذلك^(١) فقد يرید المخلوقة والسواد في محل واحد ، بحيث لا يفصل بين إرادتهما ثم يشع أحداهما دون الآخر ، ضد ما علموه .

وبعد ، فلو كان كذلك لوجب أن لا يكون النبي صلى الله عليه وآله وأعلى^(٢) له وسلم^(٣) مریداً لإيمان أبي لهب ، وإنما يكون متشبهاً له^(٤) قد علم بإشهاد الله تعالى إياه أنه لا يؤمن ، وقد اتفقت الأمة على خلاف ذلك .

وبعد ، فإن النفس من أقسام الكلام ، والرجوع به إلى قول القائل ليت كان كذا لو ليت لم يكن كذا ، وإن كان يشير فيه الإرادة أن يكون هو ولده غيباً ، كما في الظاهر لأنه مما يشير فيه الإرادة ثم لا يقال هو الإرادة بها ، كذلك في سائرنا .

وبعد ، فمكان يجب على مقلده أنه لا يصل أحدنا إلى متشبهه باليت ، بل علم خلافه .

فإن قيل : إنما قول : إرادة الله تعالى تتلاقى بالضدين ولكن على الوجه لا يصح دون الوجه الذي يستحيل ، فيرید أحد الضدين أن يكون ، والآخر لا يكون .

(١) العبارة هي الزمان ، فاصح من م

(٢) فكذلك ، في م

(٣) فاصح من م

نقال : بالوجود أولى ؛ وأيضاً فلم يرد الله تعالى زيادة شئونه ^(١) العلم ، ولا الزيادة فكما أحدهما من ^(٢) أحسن وتبينها ، ولا أراد ما يشاهدنا من العلم ، وإلا كنا نجد أنفسنا نقرن عن العلم ^(٣) ؛ فكيف يصح ^(٤) أن يقال أن كل صديق أن الله تعالى يرد أحدهما ، ثم كونه مريداً لأحدهما ^(٥) يحيل كونه مريداً لغيره .

هذا هو الكلام على ^(٦) الصلابة .

وأما الكلام على ^(٧) الأشمعية حيث قالت : إنه تعالى مريد بإرادة قديمة فهو ^(٨) الكلام على ^(٩) الأشمعية :

لو كان القديم تعالى مريد بإرادة قديمة ، لوجب أن تكون هذه الإرادة شيئاً قد تعالى ، لأن القديم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فيها يوجب اشتراك ؛ ألا ترى أن السواد إذا كان سواداً قائماً ، وجب في كل ما شاركه كونه سواداً أن يكون شيئاً له ، ولأنه كان يجب أن يكون هذا الشيء شيئاً قائماً حياً مثل القديم تعالى ، لأن الاشتراك في القديم يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس ، وقد عرف فساده .

وبعد ، فإن تلك الإرادة القديمة كالإرادة الحديثة ، في أن لا تتعلق بأزيد من الشيء واحد مع طريق التفصيل ، فكيف يجب أن لا يكون قد تعالى ؟

(١) في . في م
(٢) مع . في م
(٣) من . في م

(١) شئونه . في م
(٢) العلم . في م
(٣) أحسن . في م
(٤) من . في م

قيل له : الإرادة لا يصح نسبتها بالنسبة ، لأنها لو تعدت في التعلق من وجه الحادث إلى ما زاد عليه ولا حاسر ، لوجب نسبتها في التعلق إلى سائر الموجود كالاتحاد ، فخلق القديم والناسي والباقي ، وقد علم تعدد ذلك ؛ وأما إرادته أن لا يقوم زيد فهي متناقضة بغير التيام وهو القعود ، وقالت لا يصح أن يرد من الميت أن لا يقوم ، ثم لم يأت منه القعود .

وبعد ، لو كان القديم مريداً لقائه والمزادات غير مقصورة ^(١) ، فالواجب أن يرد كل واحد من الصديقين على كل وجه يصح أن يرد عليه ، فغيره على واحد منهما أن يكون وأن لا يكون ، فيلزم اجتماع الصديقين لا محالة .

وبعد ، فليس بأن يرد أحد الصديقين أن يكون والآخر أن لا يكون أولاً ، من خلافه ، فيجب أن يرد ^(٢) كل واحد منهما أن يكون وأن لا يكون لأنه مريد لقائه لا بإرادة محدثة مختص أحدهما دون الآخر .

فإن قيل : يرد أحدهما ، ثم كونه مريداً أنه يحيل كونه لغيره . وقيل له : كيف يكون بإرادة أحدهما أحق من إرادة الآخر مع : مريداً لقائه ؟

وبعد ، فإن ههنا أحدنا لم يرد الله تعالى شيئاً منها ؛ ألا ترى أنه لم يرد شيئاً قبل بعثتنا إذ لو أرادنا بحمل فكما نذكره ، ولا أرادنا عند أسأ وهو قائم إذ لو أرادنا لتفتت الأقسام كلها ، لأن ^(٣) قائم بعض الأقسام ، لا نأمرها ؛ وكنت فلم يرد تحريك هذا الجسم ولو أرادنا تحريك فكما نذكره متحركاً ، ولا أرادنا تسكينه أيضاً وإلا كان يتعذر علينا تحريكه ، لأن مراد الله

(١) كذا في الأصل ولعلها مقصورة : (١) يرد . في م . (٢) على . في م

يحقق ذلك أنه لا يجوز؛ إما أن يكون التقديم تعالى مريداً بإرادة واحدة ،
أو بإرادات متعددة ، أو بإرادات لا نهاية لها .

لا يصح أن يكون مريداً بإرادات لا نهاية لها ، لأن وجود ما لا ينحصر^(١) محال
وإذا كان مريداً بإرادة واحدة أو بإرادات متعددة لزم أن تكون مراداة
منعصرة ، حتى لا يصح أن يريد أزيد من ذلك ، وقد عرف خلافه .

وعلى^(٢) الجفة ، فشكل ما أرسمناه^(٣) التجارية على القول بأنه تعالى . . .
قدانه من اجتماع القدمين وغير ذلك من الوجوه ، هو لازم لمؤلفه أيضاً .

فلن قيل : قد علمت^(٤) أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً قدانه ولا لشي
قديم ، فما دليلكم^(٥) على أنه تعالى^(٦) لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة معقومة .

قلنا : الذي يدل على ذلك هو أن العلم^(٧) لا اختصاص له ببعض الإرادات .
دون البعض ، فكان يجب أن يكون التقديم تعالى مريداً لئلا الإرادات
ليكن ذلك الشيء المعقوم ، ومعظم خلافه ، لأن^(٨) في المبدء كراهة . . .
أن يله إرادة ، فلو جاز أن يكون الله تعالى مريداً بإرادة معقومة ، لجاز أن يكون
كلواً بكراهة معقومة ، وهذا يجب أن يكون مريداً لشي . كراهة له . . .
واحدة ، وهذا محال .

فلن قيل : لم لا يجوز أن يكون مريداً لا قدانه ولا لشي ؟ قلنا : لأنه لا
كذلك لوجوب أن يكون مريداً لئلا الإرادات ، كما قد كونه مريداً^(٩)

لم لا يكون الله
سريداً بإرادات
معقومة

تعالى^(١٠) يستحق هذه الصفة لا قدانه ولا لشي لم يختص ببعض الإرادات
دون البعض ؛ وقد بينا أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً لئلا الإرادات عند
السلام على^(١١) التجارية ، فثبت بهذه الجفة أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه
الصفة قدانه ولا^(١٢) لا هو عليه في ذاته^(١٣) لا لشي قديم ، ثم بين إلا أن يستحقها
لشي محدث وهو الإرادة على ما نقوله .

ثم إن تلك الإرادة لا تخلو ؛ إما أن تكون حالية في ذات التقديم تعالى ،
أو في غيره ، أو لا في محل .

لا يجوز أن تكون حالية في ذاته تعالى وإلا كان يجب أن يكون محلاً
لحوادث ، وذلك يتنافى بخصه بكونه محدثاً ، وقد ثبت قديمه .

وإذا كان حالاً في غيره ، فذلك الغير لا يجوز^(١٤) ؛ إما أن يكون حياً
أو جافاً ، لا يجوز أن يكون حالاً في الحي وإلا كان يتعجب الحكيم له أولى ،
ولا أن يكون حالاً في الجاد ، إذ لو صح حلولها في الجاد لاصح حلولها في بدن الحي
أيضاً ، لأنه ما من عرض من الأعراض يصح حلوله في الجاد إلا ويصح حلوله
في الحي ، وإن كان فيها يوجد في الحي ما لا يصح حلوله^(١٥) في الجاد فكان
يجب صحة أن توجد الإرادة في بدن^(١٦) الواحد منا مثلاً ، حتى يجدد في بعض الحالات
هذه الصفة كأنها من ناحية يده ، والعلوم خلافه قليل^(١٧) إلا أن الإرادة
موجودة لا في محل .

(١) لم . في م
(٢) أو في م . في م
(٣) مخالفة من م
(٤) بدن ، في م
(٥) لم . في م

(٦) وعلى هذه ، في م
(٧) بدنه . في م
(٨) محلولها من م
(٩) ولأن . في م

(١٠) نهاية له ، في م
(١١) أرسمناه . في م
(١٢) مخالفة من م
(١٣) العلوم ، في م

(١٤) عن . في م
(١٥) أو . في م
(١٦) ووجوده . في م
(١٧) وليس . في م

والخالف في هذا الغلب شبه ؛ وشبههم بوجه : أحدهما يشترك فيه كلا
الطرفين ، والآخر ينطبق به أحد الطرفين دون الآخر .

فالأول ، نحو قولهم : لو كان الله تعالى مريخاً لكانت محلة ، لشكل لا يجد
حال تلك الإرادة من أحد وجوده :

إلا أن تكون حادثة في ذات القديم ، وذلك لا يجوز ، لأن المحل لا
يصح في التصدير ، والله تعالى ليس بتصدير .

وإما أن تكون حادثة في التبر وقد أعظم ذلك .

وإما أن توجد لا في محل ، وذلك لا يصح لأن وجود الأعراس
لا في محل محال .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنا لا نقول : إن هذه الإرادة محل
في ذات القديم أو في غيره ، بل نقول : إنها توجد لا في محل ، فلم لا يمتنع
ذلك ؟ فإن قلنا : لأنه عرض ، ووجود العرض لا في محل محال ، واعتبر ذلك
بالأثران والأكون وغيرها من أجناس الأعراس ، قلنا : هذا قياس حسن
الأعراس على البعض من غيرته جسمها وذلك لا يصح ، بل أن قلنا ، من جهة
الأعراس ، ثم إنه يوجد لا في محل .

وربما قلنا : إن في الأعراس ما لا يصح وجوده إلا في محل بالاعتقاد
وإنما لا يصح ذلك فيها لسكونها عرضاً ، فكل ما شاركه في ذلك وجوده
أن يشترك في الحكم ، قلنا : إنما لا نسلم أن ما لا يصح وجوده إلا في محل

من الأعراس إنما لا يصح لأنه عرض فثبتوا ذلك ، فلا يحدون إلى صحيح
ذلك ميلاً .

ثم يقال لم : ما أنكرتم أن هذه الأعراس إنما لا يصح وجودها إلا
في محل ، لأنه لو وجد شيء منها لاقى محل أدى إلى انقلابه عما هو عليه
في ذاته ، أو إلى انقلاب غيره .

بيان هذه الحققة ، أن السواد والبياض لو وجدا لاقى محل لشكل لا يمتنع ؛
إما أن يتصادوا أولاً ، فإن لم يتصادوا مع أن وجود أحدهما على حد وجود الآخر لم يصح
لأن ذلك يفتح في تصادها أصلاً ويخرجها عما هما عليه في أنفسهم ، وإذا تصادوا
كان يجب أن يكون تصادها على مجرد الوجود ، فكان يجب استعانة أن يوجد
لوان في العالم ، وقد عرف فساد . وهكذا الكلام في الحركة والسكون وغيرها
من الأعراس لو وجدت لا في محل .

بين ذلك ، أنها إنما توجد لا في محل ، قلنا أن يوجب الحكم أولاً ؛
لا يجوز أن لا يوجب الحكم لأن إيجابها الحكم لها على في ذاتها ، فلو وجد
على حد لا يصدر عنها الإيجاب لشكل يكون قد انقلب جسمها ، وإذا أوجبا
مع أنها وجد لا في محل لشكل لم يكونا بأن يوجب الحكم لهذا المحل ، أولى
من أن يوجب كثير من المحال لعدم الاختصاص ، فكان يجب أن يوجب
كون الجواهر كلها متحركة ساكنة في جهة واحدة ، وذلك يوجب انقلابها
عما هما عليه في أنفسهم ، لأن الجواهر من لأمر يرجع إليهما لا يصح وجودها
في جهة واحدة ؛ فإن بهذه الحققة صحت ما ادعينا ، من أن هذه الأعراس إذا
لم توجد إلا في محل ، وإنما لا يصح ذلك فيها ، لأنها إذا وجدت لاقى محل أدى
إما إلى انقلابها عما هي عليه في ذاتها ، أو إلى انقلاب غيرها ؛ وليس كذلك
الإرادة ، فإن الذي يقتضيه ما هي عليه في ذاتها هو أن يوجب الحكم .

وتضاد ضدها عليه ، وهي مع أنها موجودة لاقى محل ، نوجب الحكم لله تعالى
وتضاد ضدها عليه ، ولا تنقلب عما هي عليه في ذاتها .

وأحد ما يتصور به ، قولهم : إن الله تعالى لو كان مريداً بإرادة محدثة
موجودة لاقى محل ، لسكن لا تختص تلك الإرادة بالله تعالى ، وحالها مع الله
تعالى كحالها معنا ؛ فلما أن نوجب الحكم لثوابه جيباً أو لا نوجب الحكم لأحد
أصلاً ، فإما أن نوجب لأحد ما دون الآخر فلا .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن الإرادة علة ، ومن حق السد
أن تختص بالمولود غاية الاختصاص بطريقة الحلول إذا كان ممكناً .
وطريقة الحلول فيها ممكنة ، فلي لم تخلوا انقطع اختصاصها بنفسها ، وإذا اشتمل
اختصاصها بنا وجب أن تختص بالله سبحانه وتعالى ، سيما إذا كان وجودها على
حد وجود التقديم ، وإلا خرجت عن كونها علة موجبة واختصت به حوصاً
وعصارت بإيجاب العكس له أولى وصار الحال فيها كالحال في جنس من الأجناس
المتشورات ؛ إذ ثبت كونه مقدوراً ، وثبت أنه غير مقدور لما قلناه والحمد لله
لا بد من أن يكون مقدوراً لله تعالى ، وإلا خرج عن كونه مقدوراً ، فكذلك
في مسائلنا .

وشبهة أخرى لم في المسألة ، وهي أنهم قالوا لو كان اختصاص الإرادة بالتقديم
من حيث أن وجودها على حد وجود التقديم لوجب في القضاء أن يختص به .
لأن وجوده على حد وجود التقديم تعالى فيجب أن ينفذ تعالى الله عن ذلك
بنفي الجواهر .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا لا يصح ، لأن القضاء إنما هو
الجواهر لا لأن وجوده على حد وجود الجواهر بل لأنه ضده ، وهذه هي

ثابت في التقديم إذ التقديم لا يضاد القضاء ، فلا يجب أن ينفذ وإن كان وجوده
على حد وجوده ، وصار الحال في ذلك كالحال في السواد والحلاوة إذا وجدنا في
محل واحد وطراً عليهما يبيض ، فكأنه لا يجب في البياض أن ينفذهما جميعاً
وإن كان وجوده على حد وجودهما لم يكن ضداً لهما وإنما يجب أن ينفذ
ما يضلعه وهو السواد ، فكذلك هنا .

شبهة أخرى لم في المسألة ، وهي أنهم قالوا : لو كان التقديم تعالى مريداً
بإرادة محدثة ، لسكن لا بد تلك الإرادة من محدث وفاعل ، فلا يخلو إما أن
يكون فاعلها الواحد منا ، وذلك إما أن يضل في نفسه أو في غيره ، وإذا ضل
في نفسه ، فإن نوجب الحكم له أولى ، وإذا ضل في غيره ، لم يصح ، لأن تنفيذ
الفعل من محل القدرة لا يمكن إلا بالاتحاد ، والاتحاد ما لا حظ له في تولد
الإرادة ؛ وإما أن يكون فاعلها التقديم تعالى ، وذلك بوجوب أن يكون مريداً
لتلك الإرادة ، والكلام في تلك الإرادة كالكلام في هذه فيسلسل .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا لا يصح ، لأن الإرادة جنس الفاعل
وجنس الفعل لا يحتاج إلى الإرادة ، فيصح من الله تعالى أن يريد ما يريد ،
فإن لم يرد لإرادته . بين ذلك أن الإرادة لا تقع مقصودة ، وإنما تقع تيمناً ؛
إلا ترى أن الأكمل إذا أراد الأكل قبل إرادته تامة للأكل لا أنها مقصودة ،
بل المقصود هو الأكل ثم ما يدعو إليه يدعى إلى إرادته ، فكذلك الحال
في غير الأكل ، فكيف يجب أن يريد الإرادة حتى يلزم عليه ما لا ينفذ .

على أن في المتبادرين من أصحابنا من أحال الإرادة ، وزعم أنها كالقديم

والله في أنها لا يصح إرادتها ، ونحن وإن صحنا إرادة الإرادة فلم توجهه ،
وليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب .

ثم يقال لم : أليس أحدا إذا كتب فلا بد من أن يريد إلا كتب
إرادة أخرى مكتسبة وإلازم وجود ما لا نهاية له من الإرادة المكتسبة ،
فلا جاز منه في ساقته ، أن يقال : إن الله تعالى يريد ما يريد إرادة محدثة ،
ثم لا يريد تلك الإرادة إرادة أخرى حتى لا ينقطع .

ومضى فافرا : انتهى ذلك في الواحد منا إلى إرادة ضرورية ، قلنا لم :
فكيف يجب أن يكون الواحد منا في بعض الحالات مضطرا إلى الإرادة
وغير مختار فيها ، وأن يجد ذلك الاضطراب من نفسه ، ومعلوم خلافه .

وما ينطقون به : قولهم : لو كان الله تعالى مريداً لإرادة محدثة لشكان
قد حصل على هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها ، فيجب أن يكون قد تدرج

وجاوباً ، ما تدرجون بالتدرج ، فإن أردتم به أنه حصل على هذه الصفة بعد
أن لم يكن عليها فهو الذي نقوله ، وإن أردتم به أنه صار غير ما كان عليه
يجب إذا حصل التدرج على صفة من الصفات لم يكن عليها قبل ذلك أن تدرج
الآ ترى أنه تعالى لم يكن فعلا فيما لم يزل ، ثم حصل فعلا بعد أن لم يكن ،
ولم يجب أن يكون قد تدرج ، كذلك في ساقته .

فأما قولهم في المثل إذا أبيض بعد أن كان أسوداً إنه قد تدرج ، قد
على اعتقادهم أنه صار غير ما كان ، والأساسي نتج اعتقادهم .

فهذا هو الكلام على ما يتعلق به كلا الفريقين .

وأما ما يتعلق به أحد الفريقين دون الآخر ، فنقولم : إنه تعالى لم يكن سابها

به لا يخلو لها
مفردان

ولا غلا فيما لم يزل ، فيجب أن يكون مريداً ، وهذه طريقة ابن أبي بشر
الأشعري ، فإنه أبداً يستدل بانتهاء الصفة على ثبوت خلوها ، وإتيانها على انتهاء
خلوها ، غير أن تلك الطريقة لا تنأى عنها ، لأن خلوها ليس هو الانتهاء إليها هو
العلم والإرادة .

فإن قال : لم لا يجوز أن تكون مضادتها للإرادة ولا يضادان العلم ؟ قلنا :
لأن الإرادة تخالف العلم ، والنسبة لا يثنى شيئين مختلفين غير ضدين .

وعلى أن الاستدلال بانتهاء الصفة على ثبات خلوها إذاً يوجب أن لو لم يجر
خلو الذات عن الصفتين جميعاً ، فأما الذات إذا صح خلوها عنها جميعاً فلا يوافق
ساقته يصح خلو القديم تعالى وغيره من الأحياء عن هاتين الصفتين ، ألا ترى
أنه تعالى غير ساه ولا يخل من ذاته ، ثم لا يجب أن يكون مريداً لها ، وكذلك
غيره تعالى عن الثاني والباقي ولا يصح أن يكون مريداً لها ، وهكذا فإن الصفتين
غير ساهين ولا تافهين عن معنى اليهود والنصارى إلى المشركين والطغيان ،
ثم أنهم غير مريدتين ذلك ، قصد ما قلناه .

وقريب من هذا قولهم : أنه تعالى لم يكن كلوها فيما لم يزل ، فيجب أن
يكون مريداً ، وقد أبيتنا من هذا ، وبيننا بأن الاستدلال بانتهاء الصفة على بيان
خلوها أو بيبانها على انتهاء خلوها ، مما لا يصح إلا إذا استحصل خلو الذات عن
الصفتين جميعاً ، وبيننا أن أحداً مع كونه علماً بتصرفات الناس في الأسواق
قد لا يريد بها ولا يكرهها ، فلا خلل للكلام بها .

فصل ، فيما يريد الله تعالى وما لا يريد من فعل نفسه ومن فعل غيره (١) .

(١) فصل القصة بين ما يريد وما لا يريد الله ، وهو لا يقدم بغير كون المفعول
مفعولاً لله تعالى في أن واحد .

وقيل الشروع ، نذكر مقدمة تكون نواة لباب فقول :

إن العالم بما يشهده إذا كان له فيه غرض ، وكان ذلك الفعل مقصوداً بنفسه غير تابع لغيره ، فإنه لا بد من أن يريد به إذا لم يكن هناك منع ، ولا بد من استحالة هذه الشرائط ؛ لأنه لو لم يكن عالماً بما يشهده ، لمع أن يقع الفعل ولا يريد .

ولا بد أن يكون له فيه غرض ، ويمكن مقصوداً بنفسه غير تابع لغيره ، لأنه لو لم يكن كذلك لمع أن يقع ولا يراد ؛ ألا ترى أن الجلاء مع حله بأن عند الضرب ينقض التوب^(١) قد يحذف وينقض التوب^(٢) ثم لا يريد لما كان نفس التوب غير مقصود بنفسه وإتمامه تبع للفعل ؛ وكذلك نظير التمسك قد لا يريد الألم مع حله أن التمسك نفساً بنفسك من ألم لما لم يكن مقصوداً وللتمسك غيره ، كذلك في سائرنا .

ولا بد من ارتفاع التوابع ، لأنه لو منع والعمل ما ذكرناه من الإرادة ، لم يكن يصح منه الفعل ولا يراد ؛ ألا ترى أن من قدم إليه طعام وبه العاجية إليه ثم منع من إرادته ، فإنه يأكله لاهله ، فلما عند اجتماع هذه الشرائط فإنه لا بد إذا فعل من أن يريد . إذا ثبتت هذه الجملة عدنا إلى السابعة .

أما أن القدم تعالى لا بد من أن يكون مريداً لتمام ما يشهده سوى الإرادة والكراهة ، لا اجتماع هذه الشرائط التي اعتبرناها فيه . وإنما لم يجب ذلك فيها لأن هذه الشرائط غير ثابتة فيها ولأنه لا فائدة من إرادتها ، فإن ما به حقه هو يصح أن يراد ويكره ، والإرادة والكراهة مما يصح حصولها .

وأما أمثال العباد فعل ضارين : أحدهما له صفة زائدة على حصوله وصفه الحسن ، والآخر ليس له صفة زائدة على ذلك ، وما هذا سببه فإنه تعالى لا يريد ولا يكرهه .

وما له صفة زائدة على حصوله وصفه حسن فعل ضارين : أحدهما يبيع الآخر حسن^(١) ، فما كان قبيحاً فإنه لا يريد لثبته بل يكرهه وينسخه .

وما كان حساً فهو على ضارين : أحدهما له صفة زائدة على حسنه ، والآخر ليس له صفة زائدة على حسنه .

وهذا الثاني إما هو اللباس ، والله تعالى لا يجوز أن يكون مريداً له على عاقبته من بعد إن شاء الله تعالى .

وأما الأول ، وهو ما يكون له صفة زائدة على حسنه فهو التواجب والتذوب إليه ، وكل ذلك مما يريد الله تعالى ، بدليل أن غاية ما يأمُر به مراد الغير إنما هو الأمر ، وقد صدر من جهة الله الأمر وما يكون أكبر من الأمر ، لأنه تعالى كما أمر بنفسك فقد رغب فيه ووعد عليه بالتواب العظيم ، ونهى عن طغائه وزجر عنه وتوعد عليه بالعقاب العظيم ، فيجب أن يكون تعالى مريداً على ما مضى .

وجد . فإذا كان العبد مطيعاً لله تعالى بفعل التواجبات والتواضعات وجب أن يكون الله تعالى مريداً لها ، لأن الطيع هو من فعل ما أَرَادَهُ الطاع ، بدليل قوله تعالى : **وَالطَّاعِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَالطَّاعِينَ يَرْجُوا** (٢) أي لا يفضل ما أَرَادَهُ ؛ وبذلك على

ذلك أيضاً قول سويد بن أبي كاهل^(١) :

رب من أنصحت غيلةً صدوره
قد تحيى ل موتاً لم يطلع
أى لم يسل له ما أراده .

وكذلك قد روى ، أن النبي صلى الله عليه وسلم ضرب بجمعه الأرض بين
بدى جمعه التماس فتح لله ، فقال له جمعه التماس : يا ابن آدم إن ربك لم يهلك
فقال له النبي صلى الله عليه : وأنت يا جمعه ، لو أطعت الله لأطاعتك .

فإن قيل : هلا كان الطبع هو من فعل ما أمر به النبي ؟ قلنا : إن الأمر
إذا تجرد عن الإرادة لم يتميز عن النعمي أو ماله معناه من التهديد ، فكان
يجب أن يكون التصديق عليهم في تعال بأن يشقوا ما شاقوا قوله تعالى :
« **صَلُّوا عَلَى سُلَيْمَانَ** »^(٢) . وكان يجب أن يكون إياهم مطيعاً في تعال بأن
يستغفر من استغفار ، وأن يحل على للكافرين بحبه ورجله قوله : « **وَسْتَغْفِرُ**
مَنْ اسْتَغْفَرَ »^(٣) الآية ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، فإن العبد إذا فعل ما أراد السيد يكون مطيعاً له وإن لم يصدر من
جبهته أمر ، بأن يكون السيد ما كتب بل أحرص ، والذي يوضح هذه الحققة
ما تقدمناه من قوله تعالى : « **وَالْمُطِيعِينَ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ**
طَاعُوا أَمْرًا » ، وكذلك قول سويد يدل على ما ذكرناه .

وأما القابلية ، فإنه تعالى لا يريد بها ولا يكرها لها في الدنيا ولا في الآخرة .

(١) هو سويد بن أبي كاهل بن حنظلة بن حنظل ، انظر طبقات علو العرب ، ص ١٢٥
وهو من عبدة عليا :

سبط رابعة الجاهل سما فهداه الجاهل سببا فاشنع
(٢) ص ٤٠ (٣) الإسرائ ٦٤ (٤) طبر ١٤

عند شيخنا أبي علي لأنه لا قائمة في ذلك ، وحمل قوله تعالى لأهل الجنة
« **كَلِمَاتٍ وَأَنْتُمْ بِهِمْ** »^(١) على الإجابة ولم يحسنه أحد .

وأما عند أبي حاتم فإنه تعالى يريد بها في دار الآخرة ؛ قال : لأنه يتضمن
هنا قائمة ما يتضمن في دار الدنيا ، وهو أن أهل الآخرة إذا عرفوا أن الله
تعالى يريد تلك اللباحت منهم كان ذلك أمراً لهم وأطيعوا لهم ، فصار سبيلهم
سبيل الصيغ إذا علم من حال الصيغ أنه يريد منه تناول ما تقدم إليه ، فكان أن
ذلك يريد في الله كذلك في مسائلنا ، وأجرى قوله عز وجل : « **كَلِمَاتٍ وَأَنْتُمْ بِهِمْ**
حَتَّى » على ظاهره وقال : إنه أمر على الحقيقة .

وهذه الحققة كلها عارضة في الكلام ، إذ المقصود بيان أنه تعالى لا يريد
التابع ولا يشاؤها ، بل يكرها ويمنعها ؛ فدل على ذلك أن غاية ما به
يرف كرامة الغير إنما هو النعمي ، وقد صدر من جهة الله تعالى النعمي وما هو
أكبر النعمي ، لأنه تعالى كما نعى عن التبع فقد زجر عنه وتوعد عليه
بالعقاب الأليم ، وأمر بخلافه ورجب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم ، كل ذلك
من أمة على أنه تعالى لا يريد هذه التابع بل يكرها .

وقد استدلل رحمه الله بعد هذه الحققة ، بآيات من القرآن في هذا الباب
نبيها على أن كتب الله الحكيم بولق ما ذكرناه من القول بالترديد والتدليل .

فمن جعلنا ، قوله تعالى : « **وَمَا لَكُمْ بِهِمْ** » ووجه الاستدلال به ،
هو أن قوله تعالى : « **وَمَا لَكُمْ بِهِمْ** » والتسوية في النعمي نعم ، فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى
لا يريد شيئاً مما وقع عليه اسم الظلم ، فصار ذلك بمنزلة قول القائل : ما رأيت
رجلاً ، فكان أن ظاهره يقتضي أنه لم ير أحداً ممن يقع عليه اسم الرجل ، وكذلك
في مسائلنا .

آيات وهداه
وما لعل
تعالى عليه

فإن قيل : أكثر ما في هذا أنه تعالى لا يريد أن يظلم العباد ، فمن أين أنه لا يريد أن يظلموا ، قلنا : من حيث أن الآية عامة في سائر ما يقع عليه اسم الظلم ، فيجب القضاء بأنه لا يريد شيئاً منه .

وبما يدل على أنه تعالى يريد للمعاتات من الواجبات والثواب في قوله تعالى : **« وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون »** ^(١) وهذه اللام لام الترضي والإرادة ، فكأنه قال : ما خلقتهم وأردت منهم إلا العباد .

وقوله تعالى : **« والله لا يحب الفساد »** ^(٢) يدل على أنه لا يريد الفساد ولا يعبه سواء كان من جهة أو من جهة غيره ، وسواء كان متعمداً أو غيره .

وأيضاً ، لو أراد هذه المعاني والتبائع والكفر لوجب أن يكونوا مطيعين لله تعالى بمعاصيهم ، لأنهم فطروا ما أراهم الله تعالى .

بقي قالوا : إن الله تعالى لم يأمرهم بهذه المعاصي فذلك لم يكونوا مطيعين له ، قلنا : قد أجبت عنه فلا يلزمنا الإفادة .

واعلم أن الظلم كما يقع على الضرر الذي يتعدى قد يقع على مالا يتعدى ، وعلى هذا حل قوله تعالى : **« إن الشرك لظلم عظيم »** وقوله تعالى : **« ولا تأتوا الناس بما لا يحسن »** ^(٣) وقال **« ولكن انفسهم يظلمون »** ^(٤) إلى غير ذلك .

وإن كان على الحقيقة اسم لضرر متعمد على الشرائط للذكورة ، فلا يه متناول للتقسيم للتعدى وغير التعدى .

وأحد ما يدل عليه من جهة السمع ، قوله تعالى بعد هذه القواش والمعاصي

وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون

والله لا يحب الفساد

(١) القاريت ٥٦

(٢) الأعراف ٢٣

(٣) البقرة ٢٥٥

(٤) آل عمران ١١٧

« كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها » ^(١) بين أن المعاصي كلها مكروهة عند الله ، وإن تسكون كذلك إلا وهو كاره لها ، ولا يكون كارهها لها إلا وهو غير مرید لها ، إذ لو كان مریداً لها مع الكراهة لكان حاصلها على صفتين ضدتين وذلك مستحيل .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يريد التبائع ، هو أنه تعالى لو كان مریداً بالتبائع لوجب أن يكون فاعلاً لإرادة التبائع ، وإرادة التبائع قبيحة ، والله تعالى لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبحه ومستغن عنه .

فإن قيل : إن هذا يفتي على أنه تعالى مرید بإرادة يفعلها ونحن لانعلم ذلك ، قلنا : إنما قد بينا أنه تعالى مرید بإرادة محدثة موجودة لاقى عمل ونكلمنا عليه ، فلا نعيده .

فإن قيل : ومن أين أن إرادة التبائع قبيحة ؟ قلنا ، هذا معلوم على الجملة لا يحتاج إلى إضطرار ، لأننا لا نشك في أن الأمر بالتبائع قبيح ، فيجب في كل ما يؤثر فيه بوجبه أن يكون بمثابة القبيح ، والذي يؤثر في كون الكلام أمراً وخبراً ليس إلا الإرادة .

فإن قيل : يلزم على هذا أن تسكون القدرة على التبائع قبيحة ، لأنها تؤثر في ذلك . قلنا : إن بينهما فرقاً ، فإن القدرة مصححة ، وتأثيرها على طريق التصحيح ، خلاف الإرادة .

فإن قيل : فلا انقسمت إرادة التبائع إلى ما يكون قبيحاً وإلى ما يكون حسناً كما تنقسم إرادة الحسن إلى ما يكون حسناً وإلى ما يكون قبيحاً ؟

(١) الإسراء ٣٨

قلنا : الدليل على ذلك الشاهد فإن أحدنا متى كان كذا ، كان حاصلا على صفة من صفات النفس ، وإما وجب ذلك لكونه مريداً للقيح ، فيجب مثله في الله تعالى .

فإن قيل : إما وجب ذلك في الواحد منا لأنه مريد بإرادة محدثة يستحق بفعلها التمس إذا تعلقت بالقيح ، والتقديم تعالى مريد لذاته ، فكيف يفلس أحدهما على الآخر ؟

قلنا : إن هذا لا يصح ، لأن العفة إذا كانت من صفات النفس فلا يفرق الحال بين أن تكون مستحقة للنفس وبين أن تكون مستحقة للمعنى ؛ ألا ترى أن كونه جاهلا لما كانت من صفات النفس ، لم يفرق الحال بين أن تكون مستحقة للنفس ، وبين أن تكون صادرة عن علة في أنه في كلا العالين يقتضى النفس .

فإن قيل : إن الله تعالى إما يريد التبايح والمسامي أن تكون متناقضة للعدة ، لا أنه يريد على الحد الذي يريدنا . قلنا : وأي مانع من أن يريدنا على هذا الحد أيضاً وهو مريد ذاته أو بإرادة قديمة ، والإرادات غير مقصورة على بعض المرئيين دون بعض ؛ على أن الإرادة لا تتناقض بفتح القبيح وفساد الحسد ، ولهذا لا يختلف الحال في القبح وفساده بالإرادة وعلمها .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمسامي ، هو أنه نهي عن ذلك ، فلو كان مريداً لما لم يحرم ذلك ؛ ألا ترى أن المائل في الشاهد لو فعل ذلك لسخر منه وهزى به ، وإذا لم يحرم ذلك فيما بيننا فلا بد لا يجوز على الله تعالى وهو أحكم العالمين وأعدل الماديين أولى وأحق .

قلنا : إن إرادة القبيح إنما تنجح لكونها إرادة للقيح ؛ بدليل أنها من عرف كونها على هذه العفة عرف قبيحا وإن لم يعلم أمر آخر ، ومضى لم يبرأ كونها على هذه العفة جوازاً (١) أن تكون حسنة وجوز أن تكون قبيحة ، فلم يحزم إشارتها إلى قبيح وحسن ؛ وليس كذلك إرادة الحسن ، وإرادته لا تحسن لكونها إرادة للحسن ، فلم تنجح تلك القصة التي ذكرناها . ولهذا فإن المستحق للعقوبة ، لو أراد من الله تعالى أن يباقيه فإن إرادته قبيحة والمستحق للعقوبة حسنة .

فإن قيل : لو وجب في الإرادة التعلقة بالقيح أن تكون قبيحة كلها ، لوجب في الإرادة التعلقة في الحسن أن تكون حسنة كلها ، لأنها من طرفي قبيح .

قلنا : غير مجتمع في فعل من الأفعال إذا كان قبيحاً كله أن لا يكون حسناً كله ، فإن الكذب قبيح كله ، ثم ليس يجب في الصدق أن يكون حسناً كله ، فإنك تعلم أن من الصدق الحسن لا علاقة على نبي قد توارى عن عدوه ، ولو قبيحاً ، وكذلك فإن تكليف ما لا يطاق قبيح كله ، ولا يجب في ما يطاق أن يكون حسناً كله .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمسامي ، هو أنه تعالى لو كان مريداً لما لوجب أن يكون حاصلا على صفة من صفات النفس ، والله لا يجوز على الله تعالى ، وهذه الطريقة غيبنا الجبل عن الله تعالى .

فإن قيل : ولم قلنا إذا كان مريداً للمسامي وجب أن يكون حسنة من صفات النفس ؟

وأيضاً ، فلو كان مريدنا مع أنه ليس عنها لكان يجب أن يكون
 حاصله على صفتين متدين ، إذ النبي لا يصير نبياً إلا بالكرامة ، وذلك محال
 وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للناس ، هو أنه
 لو كان كذلك لوجب أن يكون مختاراً لها ، لأن الاختيار والإرادة واحد .

ومضى قيل : إن الاختيار إنما يتصل بالإرادة المتصلة بفعل فيه فكيف
 يصح هذا الكلام ؟ قلنا : أليس من متجهيك أن هذه للناس كلها من فعل الله
 تعالى ، لجوزوا ما أوتيناكم .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للناس ، هو أنه لو
 مريداً لها لوجب أن يكون محباً لها وراضياً بها ، لأن المحبة والرضا والإرادة
 بلب واحد ، بدلالة أنه لا فرق بين أن يقول القائل أحببت أرواحيت ، وبين
 أن يقول أودت ؛ حتى لو أثبت أحدهما ونفى الآخر لم يمتنع . فهذا
 الكلام في ذلك .

والتهم يشقون في هذا الباب بشيء .

من جعلها قوله تعالى : **«وَلَقَدْ قَرَأْتَ لِقَابِهِمْ كَثِيرًا مِنْ قَبْلِ الْوَيْلِ»** (١) ووجه
 تعظيم به هو أنهم يقولون : إن هذه الآلام القرض ولها نظائر كثيرة في الآلام
 فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى خلق كثيراً من الجن والإنس ليعاقبهم في النار . وهم
 وإن يكون كذلك إلا ويريد منهم ما يستوجبوا به العقوبة ، وفي ذلك ما لا يحصى .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن أول ما في هذا أنه لا يمكنكم الاستدلال
 بالسبع ، لأن صحة السبع تنبئ على كونه تعالى عدلاً حكماً موافقاً لاحتوائهم على

عنه الخافين
 وبعد فلو أن الجن
 كثيراً من الجن
 والإنس

بل سدتم على أنفسكم طريقة العلم بآيات الصانع على ما عرفكم بتلككم
 الاحتجاج به ؟ ثم قول : فلو سلم أن هذه الآلام لام القرض لا يصح ، لأن لام
 القرض مما لا يدخل في الأفعال الجاهلة وإنما تدخل على التسلط والأفعال المضارعة
 وعلى هذا لا يقال : دخلت بغداد لسيا ، والأرض كما يقال دخلت بغداد فلم
 أو لطلب العلم ؛ وجهتم اسم جلد ، فكيف تدخله لام القرض ؟

ومضى قالوا : القرض به الساقية بهم كان ذلك عدواً عن الظاهر ، وإذا
 عدواً عن الظاهر حبسوا بالقبول أولى منا فغناؤه على وجه يوافق دلالة العقل
 والسبع ، فنقول : إن هذه الآلام الساقية ، ولها نظائر كثيرة في القرآن وفي السنة ،
 قال الله تعالى : **«لَا تَقْهَرْ آلَ فِرْعَوْنَ لَيْسَ لَهُمْ فِيهِ عُدُوٌّ وَحِزَانٌ»** (١) ، وسلمهم
 أنهم لم يلقوا هذه الوجوه بل التسلطوا ليعلموا قرعة عين على ما حكى الله تعالى
 حينئذ بقوله **«وَلَمَّا كَانَتْ هُمْ عَنْ فِرْعَوْنَ قُرَّةَ عَيْنٍ وَكَانَ لَا يَخْشَوُهُ»** (٢) وقوله :
«وَمِنْ ذَلِكَ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (٣) **«وَيَقُولُوا لَوْلَا إِيَّاكُمْ لَفِئَ بِنَا لَيْسَ لَكُمْ سَبِيلٌ»** (٤)
 وعاقبتهم بضروب عن سبيك وقوله **«إِنَّمَا عَلَى قَوْمٍ لَيْسَ لَهُمْ قِيَاسُ شَيْءٍ»** (٥) أي وعاقبتهم
 أن يزدلوا وإنما قال الشاعر :

له ملك يشادى كل يوم
 لهما الموت وابنوا للغرب
 وقال آخر :

وقلوت لفظوا الوهلات سخطاً
 كما طرب الدهر نبي الساكن
 وقال آخر :

أموها قوى لليرث نجسها
 ودورنا طرب الدهر نجسها

(١) قصص ٩
 (٢) آل عمران ١٧٨
 (٣) يوسف ٥٥
 (٤) آل عمران ١٧٨

(١) الأعراف ١٧٩

ويقال في الثلث :

رب ساجد لقاعد ، آكل غير حامد

يوضح هذه الجملة أن الآية وردت مورد التمجيد ، ولا يستحق أحدنا التمجيد على أنه تعالى خلقه للعاقبة ، فليس إلا أن نحمل على ما قلنا لتوافق دلالة المثل ، ولا يناقض قوله تعالى : **وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون** .

وأحد ما يولمونه بآياده في هذا الباب ، قولهم : لروقع في العالم ما لا يريد الله تعالى ، أو لم يقع ما أراد الله ، لعل على عجزه وضعفه ، كما في الشاهد ، فإن المثل إذا أراد من جنده ووعيته أمراً من الأمور ثم لم يقع ، أو وقع عالم برده دل على عجزه وضعفه ، كذلك يجب مثله في الغائب .

والأصل في الجواب عن ذلك من طريق العلم ، هو أن نقول : ما يريد الله تعالى لا يمتنع ؛ إما أن يكون من فعل نفسه ، أو من فعل غيره ، فإن كان من فعل نفسه ثم لم يقع دل ذلك على عجزه وضعفه ، لأن من حق القادر على الشيء إذا خلص داعيه إليه أن يقع لا محالة حتى إن لم يقع دل على أنه غير قادر عليه وإن كان ما يريد من فعل غيره ، فليما أن يريد على طريق الإكراه وإلجأ أو على طريق الاختيار فإن أراد على طريق الإكراه ثم لم يقع دل على عجزه عن السبب الذي يوصله إلى الخلق والإكراه ، فأما إذا أراد على طريق الاختيار من دون أن يعود ضعفه أو ضرره إليه ثم لم يقع دل على عجزه وضعفه ، لأن الرجوع بالعجز زوال القدرة ، وليس يجب إذا لم يقع أمر من الأمور من الفاعل المختار أن يدل على عجزه .

وأما الجواب على ما ذكره في الثلث فقد دخل فيما تقدم ، لأنه إما أن يريد ما يريد منهم على سبيل الإكراه أو على سبيل الاختيار ، فإن أراد على سبيل

الإكراه ثم لم يقع دل على عجزه وضعفه ، وأنه غير قادر على السبب الذي يلجئهم إلى ذلك الفعل ، فأما إذا أراد على طريق الاختيار ، كأن يريد منهم أن يسجدوا لله تعالى ويطيعوه ليعبدوا بذلك ويتوزوا بالثواب الجزيل ثم لا يقع ، لا يدل على عجزه وضعفه إذ لا يعود إليه ضعف ولا ضرر .

يزيد ما ذكرناه وضوحاً ، أن النبي صلى الله عليه إذا أراد من أي طب الإيمان على طريق الاختيار لكي لا يستحق من الله تعالى العقوبة ، ثم إنه لشقاوته وسوء اختياره إذا لم يجتز ذلك ، لم يدل على عجز الرسول عليه السلام ؛ وكذلك فإن المسلمين إذا أرادوا من النصارى واليهود أن يتركوا المضي إلى الكنائس والبيع وأن يدخلوا في الإسلام على طريق الاختيار ، فإذا لم يتركوا ذلك لم يدل على عجز المسلمين وضعفهم ، وإنما يدل على عجزهم أن لو رجع إليهم بفتح أو ضرر ، فأما إذا خلا عن هذين فلا .

ثم يقال لهم : أليس الله تعالى أمر عباده بالطاعة ثم لم يقع ، لم يدل على ضعفه وعجزه ، مع أن الثلث في الشاهد لو أمر جنده بأمر من الأمور ثم لم يقع ، لكان ذلك أدخل في عجزه وضعفه من أن لو أراد منهم ذلك الأمر ثم لم يقع ، فهلا فرقتم بين الشاهد والغائب في هذا المقام .

فإن قالوا : فرق بين الوضحين ، لأن أحدهما لا يأمر إلا مع الإرادة فلهذا يدل على عجزه وضعفه ، وليس كذلك التقديم تعالى فإنه قد يأمر بما لا يريد ، لا يجب ما ذكرتموه قلنا لهم : هذا لا يصح لأن الله تعالى لا يأمر بما لا يريد . وبعد ، ولو كان كذلك لكان يجب إذا أمر المثل بأمر من الأمور من دون إرادته ثم لا يقع بأن لا يفتن إليه أن لا يدل على عجزه وضعفه ، والمعلوم بالأمر : على أننا قد بينا أن الأمر لا يصدر أمراً إلا بالإرادة ، وأن هذه القضية خلف شاهداً وغائباً ، قصد ما قلناه .

ثم إنا نقول لهم لو وجدت هذه الطريقة في الإرادة لوجدت (١) أيضاً في الحجة والرضى ، فكان يجب في ذلك إذا أحب فعلاً من الأصل من الرعية ثم لا يقع دل على مجزئه وعصه ، ومعلوم حاله : إلا أن هذا لما يلزمه الأخرى فلا مزية لإرادته إليه ، وإنما يجب أن يلزمه التجارية ، فكيفهم يرومون الفرق بين الإرادة والحجة والرضى ولا يتأق ذلك لهم ، فقد يتأقيا تقدم أن هذه الإرادة والحجة والرضى كلها من باب واحد ، وذلك عليه بتألا طائل في إيلوته .

فإن قلوا : كيف يصح قولكم بأن الإرادة والحجة والرضى من باب واحد مع أن الثالث يقول : أحب جاريتي ولا أقول أردها ولا أرضاها ، فكأنه يسمي هذه الألفاظ واحداً لكان يجب جواز استعمال بعضها مكان البعض ، كما في القسود والجلوس وغير ذلك .

قلنا لا شك في أنها متفقة في المعنى حقيقة ، ولا تنتفي في اللفظين المتشابهين في المعنى أن تستعمل أحدهما محزاً حيث لا تستعمل الأخرى ، وعلى هذا فيلزم التماثل والساكن للفظين كان في الأصل واحداً ، ثم استعمل أحدهما في الإرادة من قضاء الحاجة ولم يستعمل الآخر ، كذلك في مسائلنا .

فهذه جملة ما قبل في هذه المسألة من طريق العلم .

فإذا إذا سلطنا معهم طريقة الجدل ، فالأصل فيه أن نقول : ومن أين يجب إذا لم يقع ما أراده الله تعالى أن يدل على مجزئه ؟ فإن قلوا : لا ، فإن الشاهد إذا لم يقع ما أراده الله تعالى من جنده دل على مجزئه ، وكذلك في الإرادة قلنا : وبأية حجة جستم بين الشاهد والمآل ؟ فلا تعلمون إلى تصحيح ذلك .

ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن هذه القضية إنما وجدت في الشاهد لا في الإرادة يقول بما يريد من جنده ويسود عنه غيره إليه . وليس كذلك التمام

تعالى ، فين السامع والشار مستحيلة عليه ؛ يوضح ذلك . أن ذلك لو أراد من جنده مالا يقول به ، كأن يريد منهم أن يصاروا بالليل ويسودوا بالنهار فيستغيثوا بذلك ويستغيثوا به عند الله العزلة ثم لم يقع لم يدل على مجزئه وعصه ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟

وما يشقون به . قولهم : أجمت الأمة على أن قولهم : شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وهذا يدل على أن كل ما وقع في العالم من التكبر والعدس فيثبتة لله تعالى وفق ذلك ما تريد .

والأصل في المطلوب من ذلك ، أن دعوى الإجماع فيها غير ممكن لأنها تخالف فيه ، وإنما هو من إطلاق المجزئة ؛ على أن الاستدلال بالإجماع على هذه المسألة غير ممكن ، لأن كون الإجماع حجة إما أن يستند إلى الكتاب أو إلى السنة ، وكلاهما إما ثبت حجة إذا ثبت عند الله وحكمه ، وأنه لا يقبل التصحيح ولا يتخلله ولا يشتره ، فكيف يصح هذا الإجماع .

ثم يقال لهم : إن مراد الأمة بهذا القول لا يعلم ضرورة ، ففي لم يعلم مرادهم بهذا القول ضرورة فتلايد من أن يصار إلى التأويل كما في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ، لأن الإجماع إن لم يتص من الكتاب والسنة لا يزيد عليه ، وإذا استندوا بالتأويل ، فليسوا به أولى منا ، فنلوه على وجه يوافق دلالة النقل والسمع ، فنقول :

إن مرادهم بذلك شاء الله من فعله كان ، وما لم يشأ من فعله لم يكن ، ولا يجوز غير هذا ، لأن مراد الأمة بذلك وصف اقتدار الله تعالى وبين استعداده ، ولا يتم ذلك إلا على الحد الذي قلناه .

يوضح ذلك ، أنه لا يتبع صلب الربد وقوة من أريد منه الفعل ، فكيف يدل وقوع ما وقع من الصلب على اقتدار الله تعالى ؟

ثم يقال لم : أليس الأئمة قد اتفقت على قولهم لأمره لأمر الله ثم لا تجد في ذلك إصرار الكثرة على الكثرة وإلزام التسعة على التسعة ، فلا جاز منه في مسائلنا ؟

فإن قالوا : إنما لا يتبع ذلك في الإجماع ، لأن الراد ذلك لأمره لما يريد الله تعالى من فعل نفسه لا من فعل غيره ، قلنا : طرعوها منا مثل هذا الجواب .

ثم نعارضهم بقول الأئمة : استغفر الله من جميع ما كره الله ، فنقول : لو كان الأمر على ما ذكرتم لكان الاستغفار قائما عما يريد الله تعالى ، وكان يجب أن يصح قولهم فيه : استغفر الله من جميع ما أكره الله يدل قولهم من جميع ما كره الله ، وقد عرف خلافه .

وأحد ما ينطبقون به في هذا الباب ، قولهم : قد ثبت أن الله تعالى فاعل القضاة وخالقها فيجب أن يكون مريضا لها ، لأن العالم بما يجده لا يد من أن يريد ، كافي الشاهد ، فإن الواحد منا إذا كان فاعلا للقيح علما ، كان مريضا له ، وكذلك التقديم تعالى .

قلنا وبأية حجة جئتم بين الشاهد والمائب ؟ فلا يجنبون إلى ذلك مبدلا .

ثم قول لم : أليس الواحد منا يصل الإزادة والكراهة ثم لا يجب أن يكون مريضا لها وإن علمها ، فلا جاز منه في التقديم تعالى ؟ على أن هذه الشبهة مفقاة على أن الله تعالى فاعل القضاة وخالقها ، ودون تصحيح ذلك خوط القطار .

شبهة أخرى علم في السابعة ، قالوا : إن التقديم تعالى إذا كان علما بما في العالم من الكبر والتعصب ثم لا يتبع من ذلك مع أن له التبع منه ، دل على أنه يريد له ؟ والذي يدل عليه الشاهد ، فإن قلت إذا علم من جنده ووعيته أمرا من الأمور ثم لا يتبعهم من ذلك مع أن له التبع منه ، دل على أنه يريد له ذلك الأمر ، كذلك في مسائلنا .

وجوابها : أن هذا باطل الامام والمؤمن إذا علموا به من اليهود والنصارى إلى الكنائس والبيع ، لأهمهم مع علمهم بذلك إذا لم يعلموا لم يدل على أنهم أرادوا موافقتهم على ذلك .

فإن قالوا : إنما قد احترازوا من ذلك بقولنا وله التبع ، وليس للزمام أن يتبع الشيء من الشيء إلى اليمين ، فلا يلزم . قلنا : هذا احتراز مجرد دفع الإلزام فلا يثبت . لولا هذا ولا كان لا يصح أحد من البطالين عن دفع ما أكرم ، فقد ما ظنوه بهذا المجلس من الاحترازات .

وبعد ، فإن تعرض الكلام في الحرف فيسقط هذا الاعتراض .

ثم يقال لم : لا لا سلم أن التقديم تعالى أن يتبع الكفار من الكفر مع أنه يريد تيقية التكليف عليهم ، لأن في ذلك دفع التكليف أصلا وإبطال استحقاق التسليم وإلزام ، فكيف يصح ما قلناه .

ومما يجنبون به في هذا الباب ، قولهم إن الله تعالى لو كان مريضا لمطاعا ، لوجب إذا خلف الواحد منا ثأنين بعض الطاعات ، وحلفه بمشيئة الله تعالى كان يقول : والله لا صومن غدا إن شاء الله تعالى ، أن يحث إن لم يأت بتلك الطاعة ، وقد أجبت الأمة على خلافه ، فدل على أنه تعالى إنما يريد الواقعات كثر أكل أو إيمان لا الطاعات على ما تقولونه .

وأحد ما يوردونه في هذا الباب، قولهم: قد ثبت أن الله تعالى أمرنا بالمجاهدة للكفر، وإن يكون ذلك كذلك إلا وهو مريد لما لا نسلم المجاهدة إلا به، وهو الكفر.

والأصل في الجواب عن ذلك، قلتم: إنه تعالى إذا أمرنا بتجاهدة الكفار لا بد أن يكون مريداً للكفر الذي لا نسلم المجاهدة إلا به، أليس أن الرسول عليه السلام إذا أمر الزناة بالانفصال من الحباية والثوبة من الزنا لا يجب أن يكون مريداً منهم الزنا ولا يجب أن يكون مريداً لما لا يتم الانفصال والثوبة إلا به وهو الزنا كذلك في مسألتنا؛ وأيضاً فإن الحلال فيه كالحال فيما لو أراد إقامة الحد على الزاني والشارف وشارب الخمر، فلا يجب أن يكون مريداً للزنا والسرقة وشرب الخمر الذي لا يجب إقامة هذه الحدود إلا عندها، كذلك في مسألتنا؛ فصيح لك فساد ما يتضمنونه في هذا الباب.

ومما يضافون به في هذا الباب، قولهم: لو لم يكن التقديم تعالى مريداً للمعاصي وكان كراهاً لها، لكان يصح أن يقال: إن هذه المعاصي وقعت شأها التقديم أم أباهاً رضيها أم سخطها، ومن ارتكب هذا قلبس يلبس كفره على أحد.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن الإباء يذكر ويراد به كراهة الشيء مع التعم منه، كما يقال فلان أبي التلم، أي يئمه، فقد يذكر ويراد بالكراهة فقط؛ إذا ثبت هذا، فنقولهم: إن هذه المعاصي وقعت شأها الله أم أباهاً لا يخلو؛ إن أردتم به أن هذه للمعاصي وقعت مع كراهة التقديم تعالى فهذا ليس بمستبعد وليس بكفر، وإن أردتم به أنها وقعت وهو غير قادر على التعم من ذلك فإن ذلك ليس يجب، فإنه تعالى قادر على أن يمنع منها، وإنما لم يفعل ذلك لكي

والأصل في الجواب عن ذلك على ما ذكره شيخنا أبو علي، هو أن هذا الكلام لا يراد به حقيقة الشرط، وإنما يورد لقطع الكلام عن النفاذ، ولعل أنه شاك متردد في ذلك غير فاعط عليه كما يقتضيه اللفظ، وإذا كان كذلك لم يجب أن يبحث؛ وهذه الطريقة مسلكها شيخنا أبو حاتم.

فأما شيخنا أبو عبد الله البصري، فقد أجاب بجواب آخر، فقال: إن هذا الكلام وإن كان يراد به حقيقة الشرط، فإن فرض القائل بذلك: أصل إن يوفق الله تعالى لذلك وسبل إليه سبيل، وإذا لم يحصل ذلك دل على أنه لم يوفق إليه، لأنه لم يكن له في المعلوم لطف يختار عنده المخلوفاً فيه لا محالة، ولهذا لا يبحث إلا أن ما ذكره شيخنا أبو علي أسلم وأصح.

وأبو علي لما ذكر في الجواب ما حكيناه، قيل له: فلو أراد به حقيقة الشرط كيف يكون الحلال؟ قال: إنه كان يبحث، قيل له: خرقت الإجماع، فقال: لا، لأن الإجماع لم ينته إلى ما انتهينا إليه، فلو انتهبوا إلى هذا الموضع لما أجابوا إلا بمثل ما أجبت.

وبعد، فإن دعوى الإجماع في ذلك غير ممكن، لأن عامة الزيدية على خلافه، حتى أنهم نكسوا في كتبهم على أن رجلاً لو قال لا إله إلا أنت طلاق إن شاء الله، فإنه ينظر، فإن كان مسداً لما بالمعروف لم يقع الطلاق، لأن الإسلام على هذا الوجه مباح، والله تعالى لا يريد البياض؛ وإن لم يكن مسداً بالمعروف وقع الطلاق، وهكذا قالوا في العتق؛ فقد نكسوا على أن السيد إذا طلق لبيده أنت حر إن شاء الله، ينظر فإن كان السيد خيراً عفيفاً صالحاً بحيث ينظر إلى الله تعالى باعتقاده وتخليه لعبادة ربه عتق، وإن لم يكن كذلك لم ينسق؛ فقد قولهم من سائر الوجوه.

لا يرتفع التكليف وليس لا يبطل استحقاق الثواب والعتاب ، صمد كلامهم ، وبطلت شبهاتهم .

شبهة أخرى لهم في المسألة ، وهو أنهم قالوا : أو ليس أن إبليس يريد موت الأنبياء ويبيع منه والقدسيم تعالى يريده ولا يبيع ذلك منه ، فبما جاز مثله في مسائلنا : أن يريد القدسيم تعالى هذه النامى ولا يكون حاله في النقص كحالنا إذا أردناها .

والأصل في الجواب عن ذلك أن بين التوضيحين فرقا ، لأنه تعالى إنما يريد إيمانهم لينقلهم من دار الفناء إلى دار البقاء ، ومن دار الإهانة إلى دار الشكران ولما علم في ذلك من الإصلاح والطلب ، وليس كذلك إبليس ، فإنه لا يريد هذا الذي يريده على الحد الذي ذكرناه ، فقد ما ظننوه ؛ وإنما يريده على وجه يقتضى ضعف الإسلام والمسلمين .

فإن قيل : إنه تعالى إذا أخبر أن فلانا يقتل غدا فلا بد من أن يريد منه غدا ، وإلا كان مريضا لأن يكون كاذبا تعالى عن ذلك وفي ذلك ما يريده . قيل له : ليس يجب أن أخبر من أخبر عن الأمور أن يكون مريضا أو موقوع ما أخبر به لا محالة ، فمعلوم أن أحدنا قد يخبر عن أن بعض أخوته يموت أو يموت هو ، وإن كان كاذبا فذلك أشد التكرار ، وقوله إنه لو لم يرد وقوع ما أخبر عن وقوعه كان قد أراد كونه كاذبا بما لا أصل له ، بل إنما يكون قد أراد كونه كاذبا في ذلك أن لو أراد الإخبار عن وقوع ما يعلم أنه لا يقع ، لم يكن قد أراد التكذيب عنه ، لأن التكذب خبر بخبر لا على ما هو به ، فما إذا أخبر عن وقوع ما يعلم أنه يقع غير أنه غير مريد وقوعه ، فإنه لا يكون مريضا لأن يكون كاذبا ، ولهذا يصح أن يكره كونه كاذبا مع إرادته للإخبار .

وقوعه ، ولو كان الأمر على ما ظننتم لسكان في هذه الحالة ساجدا على مفتين خدبين . يريد ذلك وضوح أن النبي صلى الله عليه وآله أخبر أن حسبا يقتل ولم يرد أن يقتل حسبا ، وكذا أشد التكرار حتى روى أنه يحيى ولم يرد كونه كاذبا ، فكيف يصح قولكم أنه إن لم يرد فنه أراد كونه كاذبا .

وقد ناقشنا بآيات من كتب الله تعالى فيها ذكر الشبهة ، نحو قوله تعالى : **« ولو شاء الله ما اقتتلوا »** ^(١) وقوله **« ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله »** ^(٢) وقوله **« وما تشاؤون إلا أن يشاء الله »** ^(٣) وأشباه ذلك .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنا نعلم من الاستدلال بالسمع أصلا ، معقول : إن إثبات محدث في الثابت ينشئ على إثبات محدث في الشاهد ، وأنت لا تثبتون في الشاهد محدثا ، فكيف أثبت في الثابت محدثا حتى استدعيت بكلامه واحتججتم به ؟

وأعني بأن سمع النبي على كونه القديم تعالى عدلا حكما لا يكذب ولا يظلم ، وأنت قد جوزتم على الله ما هو أنظر ^(٤) وأعظم ، فكيف يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ؛ ولأننا لم نعرف هذه المسألة ، لا يمكننا أن نعرف سمع السمع ، وكان مسأله هذا ساجدا بالاستدلال عليها بالسمع مستغنى .

ووجه آخر في منتهى عن الاستدلال بهذه الآيات ، أنها لا توافق مذهبهم في هذا الباب . لأن في الآية الأولى أن في إرادته ما لا يريد الله تعالى ، الأخرى إلى قوله : **« ولو شاء الله ما اقتتلوا »** وهذا ينفي عما ذكرناه ، وذلك ينقض قيا أصرا من أنه تعالى يريد قتاله .

وكذلك في الآية الثانية لفظ : "أن" ، وأن إنما دخلت على الفعل المضارع
أدوات الاستقبال ، وذلك بوجوب أن لا يكون كان التقديم نالاً مرفوعاً لمزول ،
فلا بد من تأويل ، فتأويلها على وجه يوافق دلالة النقل ، وقول : إن القراء
بالمشقة المذكورة في هذه الآيات مشبهة بالإلهاء ، والإكرام ، ولما ظاهراً في كتب
الله عز وجل ، قوله تعالى : **« إن نشأ نازل عليهم من السماء آية ففككت السحاب بها
غمامين »** (١) وقال أيضاً : **« ولوشاء ربك لأمن من في الأرض عليهم جميعاً أمانات
تسرهم »** التيسر حتى يكونوا مؤمنين ، (٢) مبيتاً (٣) أنه لو شاء أن يكرهم على
الإيمان وبمذهبهم على ذلك أمكنه غير أنه أمهلهم ووكهم إلى اختياره ، حتى
يأن أحسنوا الاختيار بأعظم استحقاق من الله الشكر ، وفي أسألو الاختيار
استحقاق الإلهاء ، فينبئ التكليف ولا يبطل الاستحقاق أصلاً ورأساً .

ثم بعد هذه الجمل سارهم بما في كتاب الله تعالى مما يدل على فساد مذهبهم
في هذا الباب ، وهو قوله : **« سيقول الذين أشركوا لو شاء الله »** (١) وحديثه
دلالة في هذا الباب ، قال تعالى حاكياً عنهم : **« سيقول الذين أشركوا لو شاء الله
ماضى كتابنا ولا آجال ولا حرمات من شيء فذلك كتب الذين من قبلهم »** (٢) الآية . حكى
الله تعالى صريح مذهب هؤلاء القوم عن المشركين ، ثم كذبهم بقوله : كذبك
كذب الذين من قبلهم ، وقال بعده **« حتى نقولوا بئسنا »** واليأس هو المذهب .
فبين استحقاقهم من جهة الله تعالى بهذه الآيات ، وقال بعد ذلك : **« هل عديم
من علم فخر جوده لنا إن يلبعون إلا الحق »** متبهاً بذلك أنهم على الضلالة .
ثم قال : **« إن يلبعون إلا الحق »** بين في ذلك أنهم سلكوا في ذلك طريقة
التقليد والظن ، وختم الآية بقوله : **« إن أنتم إلا طغصون »** مفرعاً لهم ودلالة

الاستدلال
بأنهم على
مذهبهم

هل كذبهم لأن طغص إنما هو الكذب ، قال تعالى : **« وقتل قريصون »** (١) أي
الذين الكذابون فبعض الآية على ما ترى تدل على فساد هذه القالة من هذه
الوجه .

وما يهني به أي بشر الأشعري وغيره ، من أن التقديم نالاً إنما دام هذه
الآية لأنها وردت عنهم على طريق المراءى فصول من الظاهر ، لأن في الظاهر
ما يتبع من ذلك ، لأنه لا يمكن التسري ، ولا يقال له هل عطفك من علم
لها فتقوله ؟ ولا يقال له إن أنت إلا متبع الظن .

فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يبدب أفعال المشركين بذنوب آياتهم . (٢)
وقد دخل جملة هذا الكلام فيما نظم ، غير أنه رحمه الله أفرد به ذكر
لأن بعض الجبهة قد خالفت في ذلك ونسقت بشبه وكيفية سكرها من بعد
إن شاء الله تعالى وبه الثقة .

ونحن قبل الاشتغال بالدلالة على هذه المسألة تذكر حقيقة التعذيب .
اعلم أن التعذيب إما على المذهب إلى الغير ، والمذهب هو الضرر الخاص
المتبع على طريق الاستحقاق والإلهاء ، إذا ثبت هذا ، فالتدلي يدل على أنه
تعالى لا يجوز أن يبدب أفعال المشركين بذنوب آياتهم ، هو أن تعذيب الغير
من غير ذنب ظلم والله تعالى لا يجوز أن يكون ظلماً باغض الأئمة ، ولأنه
ليس ، والله تعالى لا يفضل القبيح له له يفضله ويشاء منه .

(١) القاريات .

(٢) يروى القاسم الطائفي ذلك بقوله : **« إن عبد الله من علم جازم »** ومن لم يكن له
وإلا كونه ما شاء ومن الله تعالى ، أن ذلك نوح ما وصار جبراً من قبله لأجل أنه ملك
الأيام والأشياء ، لا من نفسه ، فلا يهجه ذلك ومنه ما لم يسمع ما - انظر الآيات
التي في ص ٣٤٩ .

أشكال الصركين
لا يبدبون
بذنوب آياتهم

(٣) وردت مبدأ .

(١) الآية ٤٧٦

(٢)

(١) التيسر .

(٢) الأمان .

وقد استعمل وجه الله بالسبح على هذه المسألة تنبيهاً على أن هذه الآية
من الكتاب والسنة توافق ما ذهبنا إليه واعتقدناه في ذلك .

فما يدل على ما ذكرناه من كتاب الله ، قوله تعالى : **« وما كنا مدبرين حتى
ننبعث ورسولاً »** (١) ومعلوم أن الأفعال لم تبعث إليهم الرسل ، فيجب أن لا يفتهم
الله تعالى على ما شقوه ، وقوله : **« كل نفس بما كسبت رهينة »** والليل لم يكتب
إثماً حتى يذب .

ومن الحسن ، ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : **« رفع العلم من
الصبي حتى يبلغ »** فيثبت أن العلم مرفوع عنه ، ولن يكون كذلك إلا ولا يحسن
تدريسه ؛ فصيح أن تذهب أفعال الشركين ظلم ، وأنه تعالى لا يختاره .

لأن قيل : إن ذلك وإن كان صورته صورة الظلم ، فإنه لا يضيع من الله تعالى ،
قلنا : العلم إذا قبح فإنه يضيع لوقوعه على وجه متى وضع على ذلك توجه فيه
من أي ظلم كان ، سواء وقع من الله تعالى أو من غيره .

فإن قيل : ما أكرمتم أن ذلك لا يضيع منه لأنه مالمثل الرقاب والنفوس أو
يصل في ملكه ما شاء ، بخلاف الواحد منا .

قيل له : إنا كنا سلم قبح العلم على الجثة الضعيفة وأسلم أنه إذا قبح لسكو
شكاً ، نعلم أنه لا يختلف باختلاف المتعلمين له سواء كان مالكا أو لم
يكن مالكا .

وبعد ، فإن لا نسلم أن لذلك أن يحصر في ملكه كيف شاء ، بل
أعدنا له أثر عمره في بناء دار ، وزخرفها وزينها وبذل الجهد في تزويجها
ومحبستها ثم أخذ في هدمها ، فإنه ينع من ذلك وزجر ولا يمكن منه .

وكذلك لو حمل نفسه على الشاق العظيمة حتى حصل لنفسه روضة من البرسم
ثم لمواد أن يخرقها ، فإنه ينع من إخراجها وإشغال النار فيها ولا يمكن من
ذلك ، بل يجمع حوته .

فإن قيل : إن أحدنا إنما ينع من هذه الأمور ولا يحسن منه ذلك لأنه
ليس بمثل حقيقة قلنا : لذلك ليس بأكثر من أن يجوز له التصرف فيه
لا على طريق التباينة ، وهذه حال الواحد منا ، فكيف ينع من كونه مالكا ؟

فإن قيل : إن هذه الأمور إنما تقع من الواحد منا لأجل الله وهو غير
لأن في الله تعالى . قيل له : إنما ذكرنا أن الله لا تأثير له في قبح شيء من
الأشياء ، ولا ذلك إلا لأن يجب فيمن لا يعرف الله ولا العلم أن لا يعرف
قبح هذه التبعات من الظلم وغيره ، ومعلوم أن هؤلاء المعتدة يعرفون قبح
المال مع إسكادهم للأمر والأمر والنهي ، ومتى قالوا : إسم لا يعرفون قبح
الظلم على الحقيقة وإنما يعتقدونه ، قلنا : هذا محال ، ولو أمكن لمن يقال ذلك
عبد ، لا يمكن لمن يقال مثله في التفرقة بين السواد والبيض ، فبال : إسم
لا يعرفون ذلك وإنما يستفقدونه ، وقد عرف خلافاً ؛ ووجه الجمع بينهما هو لأن
مكون الشيء في أحدهما ، ككون الشيء في الآخر ، فهذه جملة الكلام في ذلك .

والخلافاً في هذا البيت شبه :

من جعلتها ، فعلم : إن السكار أذنبوا قلبها يحسن تذهب أفعالهم .

قلنا : إن تذهب التبر من غير ذنب ظلم ، والله تعالى عن أن يفعل الظلم
وقد روي عنه عن ذلك بقوله : **« ولا تزد ولا تزد ولا تزد ولا تزد »** (١) وقال :
« ولا يظلم ولا يظلم » (٢) .

وبعد ، فلو كان الأمر كما ذكرتموه لكان يجب أن يمدوا في الدنيا بذنوب آباءهم ، وقد علم خلافه .

وربما يوردون هذا الكلام على وجه آخر فيقولون : إن ترك كافر من الوالد ، فذلك بمن نذبه بذهب والده . قيل له : إن هذا خلاف هذا الكلام ، وعقل من القول ، إلا شبهة في كونها حين متنازعين ، ولا يمكن استبعادها بآدم الآخر ، ولا يشك هو به . ولو أمكن هذا في دار الآخرة لأمكن مثله في دار الدنيا ، فكان يجب أن يمدد الوالد تصرف والده ، وأن يفتش به بصرته ، ومعلوم خلافه .

وعما يشقون به ، فقولهم : إن تعذيب أولاد الكفرة كتعذيب آباءهم . لأن الكافر إذا رأى قرته عنه بذهب بين أطباق الفيران كان أشد عليه من أن يعذب نفسه ، فيحسن تعذيبهم لهذا الوجه . وجوابنا ، أنه وإن كان على ما ذكره إلا أنه لا يخرج من أن يضمن تعذيب من لا ذنب له ، وتعذيب من لا ذنب له قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح على ما مر .

وبعد ، فلو جاز ذلك في الآخرة قلنا لئن ذكرتموها لجاز في دار الدنيا مثله ، فكان يجب إذا زنا أبوه أن يرحم هو ، وإذا سرق أن تنقطع يده ، وإذا قذف أن يموت ، وقد عرف خلاف ذلك .

وأحد ما يقولونه ، أنه تعالى إذا علم من حالهم أنهم إذا علموا أنه ، وبمن نذبههم . وجوابنا ، أن هذا ثابت في أطفال المسلمين فيجب أن نذبههم ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، فإذا جوزتم أن الله تعالى يذهب أطفال المشركين لأنه علمهم

حالتهم أنهم إذا علموا كثروا ، فعلا جوزتم أن يخلق الله تعالى كثيرا من الأحياء في نار جهنم ويذهبهم فيها وبمن ذلك منه ، لأنه علم من أحوالهم (١) أنهم إذا خلقوا وكثروا كثروا ، وقد عرفنا مسأله ! وبعد فكان يجب أن تنال عليهم هذه المخلوقات على وجه القوبة ، لأن المعلوم من عالمهم أنهم لو علموا تركوا هذه الكبار من القذف والزنا والسرقة ، ومعلوم خلافه .

ومن به المجرة من قال : إن الله تعالى يأمر أطفال المشركين يوم القيامة بدخول النار فلا يأمرون وبمعصون الله تعالى ، فيستوجبون القوبة بذلك . وجوابنا ، لم خصمتم هذا بأولاد الكفرة ، وحلا قلتم ذلك في غيرهم من الأطفال ! على أن هذا يوجب أن تكون دار الآخرة دار تكليف ، ولقد لا قد دلت على خلافه .

وربما يجيبون بالأخير فيقولون : ليس أن الله تعالى على وجه ما قلنا مسأله خديعة من أطفال لما كانوا في الجاهلية : « لو شئت لأخذتكم في النار » (٢) وجوابنا أن هذا الخبر من أخبار الآحاد ، ومسألتنا طريقها العلم .

وبعد ، فلو صح هذا الخبر فالأطفال : البالغون ، والعلم قد يذكر ويراد به البالغ ، حال الشاهر :

مرست بشر والجيل تروى بأطفال الحروب مشرقات

وأحد ما يشقون به في هذا الباب ، أن حكم أطفال المشركين حكم آباءهم في الاسم والحكم ، فيجب أن يكون حكمهم حكم آباءهم في التعذيب .

(١) ويرد ، حاشية

(٢) أي مسألههم وكلام : « لئن شئت لأخذتكم في النار » (٣) باب القذف

اليهودية والنصرانية والنيس لأنه يصير ذلك ، فكل هذا يجري الكلام في هذا الفصل .

فصل في الكلام :

اعلم أن جعلهم يورثه حسن الآلام وقبحها مثل كثير من الناس .

واعلم منهم أن الآلام قبيحة كلها ، وللألمنة كلها ، فأنبتوا ذلك فاعلموا ، لما اعتقدوا أن القاتل الواحد لا يجوز أن يكون فاعلاً لها جميعاً ، وهم التوبة .

واعلم آخرون أن الآلام لا تحسن إلا مسبوقة وقصروا حسنها على هذا الوجه ، ثم لما رأوا وصول حسنة الآلام إلى الأطفال والبهائم الذين لا يستحقونها تحزبوا :

فقال بعضهم : إهم كانوا في قالب آخر فصوا الله تعالى فيه فقلهم إلى هذا القالب وعلمهم بهذه العقوبات ، وهم أصحاب التناسخ : فنفوا أن يكون الحى والحساس هذه الجثة للشار إليها وأنبتوا غيرها .

وآخرون استصروا هذه الملة من أهل التناسخ ، فنفوا المحسوسات ، وقالوا : إن الأطفال والبهائم لا يحسون شيئاً من هذه الآلام البتة ، وهم البكرة ويسبون إلى ابن أخت عبد الواحد .

واعلم الجارية أن الآلام يستبر حسنها وقبحها بحال فاعلمها ، فإن كان فاعلاً للتدبير بل وعز يحسن منه سواء كان ظناً أو اعتباطاً ، وإن كان فاعلاً الواحد منا لا يحسن ! واعتبرا لذلك بأنه تعالى مالك ، ولذلك أن جعل في ملكه ما يشاء (١) . ونحن نحمد قبل الشروع في السلسلة أصلاً يمكن

وجواباً ، أنا لا نعلم أن حكمهم حكم آياتهم في الاسم ، لأن العلم لدى لا يشك أن ابن يورث لا يسى مشتركاً ولا يهودياً ولا نصرانياً ، وأما في الحكم عليهم لا يفتون على كفر آياتهم ، ولا تؤخذ منهم الجزية ، وغير ذلك من الأحكام ، وأما النوع من الملائكة والملائكة واللحق في مقابر المسلمين ، فلكي يكون تمييزاً بينهم وبين أطفال المسلمين لا غير .

فأما : كيف يصح هذا ، ومعلوم أن حكمهم حكم آياتهم في السب والقتل : قلنا : أما السب فليس هو على طريق العقوبة ، وإنما يكون على طريق الاعتلال والاعتذار من جهة الله تعالى ، والله تعالى يوضحهم على ذلك أموراً عليه موافقة على ذلك ، وصار الحال فيه كالحال في الآلام النازلة بالأطفال وغير الأطفال . وأما القتل فلا نسلمه فإن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن قتل أولاد الكفرة والنساء والبهائم ، وسقى نسفوا بأولادهم فإنما يجوز قتلهم لأن ذلك ليس منه . ولم وإنما هو تشديد على الكفرة ، والله تعالى يوضحهم على ذلك أموراً تولى عليها .

فإن قيل : أليس قد روي عن النبي صلى الله عليه عليه « كل مولود يولد فطرته ، وإنما أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (١) قلنا : هذا نظير بدل من صفة ما تذهب إليه ولا تنافي لكم بهذا التبرير ، فحيه أن كل مولود يولد على الفطرة ، ومن ذكرهم أن بعض الملوك يورثون على الفطرة والبعض الآخر يورثون على الكفر ، فكيف يصح قولكم ذلك ؟ وأبناء فيه أن أيوب يورثه ويصبره ويمجسانه ، ومن مذهبكم أنه تعالى للقول كل ذلك ، وأنه على الحقيقة يورثه ويمجسانه وينصره . ثم قول : إن المراد بالتبرير أن أبويه يورثانه

نخرج كلام هؤلاء الخلقين عليه ، فنقول :

إن الألام كبرها من الأفعال فإنها تنجيه وتعين أخرى فإذا حسن فإنا
بحسن نوبه ، متى وقع على ذلك الوجه حسن من أى عمل كان ، وهكذا في التبع
وجه ذلك أن الألم إنما يحسن إذا كان فيه شغل أو وضع ضرر أعظم منه ، واستعقاق
أو الظن لأحد الوجهين للتقصين ، فإن على الاستعقاق لا يقوم مقام العلم خلافاً
لما يمكن من شيئاً أبى هاتم ، لأن من آلم غيره ظن الاستعقاق ، لا يأمن أبى
يكون مقدماً على ظلم قبيح ، والإقدام على مالا يأمن كونه قبيحاً بمنزلة الإقدام
عليه مع التعلل ، فلا يمكن إنكار ما قلناه من أن في الألام ما ينجي وفيها ما يحسن ،
لأن كل عاقل يعلم بكل حال علة قبح كثير من الألام كالظمج المريع وغيره .
وحسن كثير منها كظم السحق قدم وما يجري مجراه .

إذا ثبت ذلك ، فالذي يوضع أن الحسن منها إنما يحسن لما ذكرناه من
التفع وضع الضرر والاستعقاق ، هو أن كل عاقل يستحسن بكل حال علة تحمل
الضرر ومساواة الضرر طلباً للأرباح والآداب ، ولا يستحسن ذلك إلا لما يرجوه
من التفع ، وهكذا فإنه يستحسن شرط الأذنين والمجلبة والتفقد ، وإنما
يستحسن لما يعتقد فيه من ارتفاع الضرر ، ويستحسن منعهم من أساء إليه ، ولا وجه
لحسنه إلا الاستعقاق ؛ ففضل من ذلك أن الألم متى حصل على وجه من هذه
الوجوه التي ذكرناها حسن لا محالة ، ومتى خرج عن هذه الوجوه لم يحسن له
يكون قبيحاً . ولنا يحمل الترجيح في حقه حصول التفع وضع الضرر على كل
حال ، بل إن حصل ذلك فهو الترجيح في حقه ، وإن لم يحصل ظن ذلك
يكون وجباً في حقه ؛ وإجمال عليه أن أحدنا يحسن منه تكلف الشاق وتحمل
الأفكار طلباً للعلوم والآداب وغير ذلك مع أنها كلها مشنونة ، وكذلك فقد

يحسن منه التفقد ، وإن لم يتعلل على أنه يتدفع به ضرر منه ؛ فإنا يحسن
منه ذلك ظناً .

وإذا تقرر هذه الجمل ، فقد بطل ما قلناه من أن الألام كلها قبيحة
لنعود الطبع عنها ، وإن كنا قد أثبتنا مقابلهم هذه في موضع آخر وأوردنا
عليهم للناسل التي أوردنا الشيوخ عليهم ، فلا مائل في تطويل الكلام .

وبطل أيضاً قول أهل التناسخ ، القائمين بنقل الأرواح في الحياكل ؛ فقد
بيننا أن الألم قد يحسن فلتفع ولفرض الضرر كما يحسن الاستعقاق .

وبطل أيضاً قول البكرية .

وقد أثبتنا قول الجبرية ، حيث قالت : إن الاعتبار في حسن الألام وقبحها
خلال القائل فإن كان القائل هو الله تعالى حسن وإلا لم يحسن ، لما ذكرناه
من أن الألم إنما يحسن لهذه الوجوه التي ذكرناها وقبح لشربه من هذه الوجوه ،
فلا يختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف القائلين .

ونعود بهذه الجمل فنقول : إنما يندم الله تعالى من الألام لا بخير ؛
إما أن يوصله إلى التكلف أو إلى غير التكلف ، فإن أوصله إلى غير التكلف
فلا بد من أن يكون في مقابله من الأحواس ما يورث عليه ، وأن يكون فيه
اعتبار للتكليفين ، ليخرج بالأول من كونه ظناً ، وبالثاني من كونه عيناً ؛
فإن أوصله إلى التكلف فلا بد فيه من الأمرين جميعاً : العوض والاعتبار ،
إلا أن الاعتبار هنا إما أن يكون اعتباراً له فقط ، أو لغيره ، أو له ولغيره جميعاً ،
وإن استبعد غرض القصد أن يكون اعتباراً لغيره ، ولا يكون اعتباراً له مع أنه
أخص به . وهذا وجه له ولمكانه يحسن من الله تعالى الإيلاء ، وقد يحسن

إما أن يريد به أنه لا يحسن إلا للاستحقاق سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهة غيره ، وذلك قد أبطلناه بما تقدم ، فليست ذكرنا أنه يحسن التمتع ولمنع الضرر كما يحسن الاستحقاق ، وإما أن يريد به أنه وإن حسن من المباد لمنه الوجوه فلا يحسن من الله تعالى إلا مستحقاً ، فالسلام عليه هو أن قول : لو كان الأمر على ما ذكرته لكان يجب ألا يحسن من الله تعالى إبلاهم لا يستحق الإبلاهم ، ومعلوم أن الأتباع مع أنهم لا يستحقون ذلك ربما نصيبهم الآلام العظيمة .

فلما قلنا : ما نذكرهم أنهم يستحقون الألم السكيات أو تكميلها قبل البتة ؟ قلنا : إن الأتباع لا يجوز عليهم السكيات أو تكميل البتة ولا يسبقها .

وأيضاً ، فلو كان كذلك لكان يجب إذا تاب المريض أن يبرأ ، لأن التوبة تزيل العقاب ونسقطه ، ومعلوم خلافه .

وبما بوضع لك فساد أصاب عقل القائلين بأن هذه الأرواح تنقل بهذه الحياكل وأن الإنسان متى عصى الله تعالى في قالب قده إلى قالب آخر وعذبه فيه ، هو أنه لو كان كذلك لكان يجب أن يذكر أحدنا ما كان يجري عليه من الأمور العظيمة ، نحو الصلوة والقراءة ، والصلاة والبراءة والأمور النفيسة ، ونحو الزكاة والصدقة والتبذير وما جرى مجراه وهو في ذلك العقاب ، لأن ما ذكرناه من كمال العقل ، والشوق أن أحداً من الناس لا يذكر شيئاً من هذه الأحوال وهو في هذا العقاب ، ففسد ما قلناه .

ومضى قلنا : إن عقل زوال العقل يمتنع من ذلك فليس الأمر على ما قلناه ، فإن قاضي بطنية أو رئيس محلة لوجين مدة من الزمان ، ثم أفاق وتلب إلى عقله ورجع إليه له ، لتذكر أنه كان قاضي تلك البلدة أو رئيس تلك المحلة ، وهذا

لوجه آخر وهو الاستحقاق على ما قوله في العقاب : فأما إذا خرج من حزين الوجين فلا ، حتى أنه لا يحسن من الله تعالى لمنع الضرر ، لأن الله تعالى قادر على أن يدفع ذلك الضرر من دون هذا الألم ، فالإبلاهم والحال عنه يكون حجة لا فائدة فيه .

إلا أن هذه الطريقة يمكن سلوكها في التمتع ، فيقال : إنه تعالى قادر على إبطال هذا القدر من التمتع إليه فلا معنى للإبلاهم لكي يروى إليه ، ومضى قلنا : إن مع التمتع اعتباراً كان له أن يجب مثله ، فالأول أن قول : إن ذلك الضرر إما أن يكون مصلحة أو مفسدة ، فإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه على وجهه ، وإن كان مفسدة فلا سبيل إلى دفعه تبعه ، فكيف يحسن من الله تعالى الإبلاهم لتلا فتمل فيصاح .

هذا إذا كان كل واحد من الضررين من جهة الله تعالى .

فأما إذا كان الضرر التدفع من جهة غير الله تعالى فلا يجوز : إما أن يكون من جهة للكلف أو من جهة غير الكلف : فإن كان من جهة الكلف فلا يجوز إما أن يكون مصلحة أو مفسدة ، فإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه ، وإن كان مفسدة فلا واجب أن يدفعه الله تعالى بالشئ والقرع ، فأما أن يؤله يدفع به عنه ذلك الضرر فلا ، وهكذا إذا كان من جهة غير الكلف ، فإنه إما أن يكون مصلحة فلا سبيل إلى دفعه ، أو يكون مفسدة فلا واجب أن يدفعه الله تعالى من ذلك ولا يمكنه منه ، لا أن يؤلفه السكاته ، فصح أنه تعالى لا يصح أن يفعل الإبلاهم لمنع الضرر وإن حسن منه فعله التمتع والاستحقاق على ما تقدم .

إذا ثبت هذا ، فنقول من قال إن الألم لا يحسن إلا إذا كان مستحقاً لا يجوز :

إما الدنيا حيث وعول مسردة

ثقة بدارها ، ورخاء بداره

وهنا ، أن يقال : إنه سأل إذا كان أطمعنا بهذه الضروب من النعم فله أن يتخشا بهذا القدر من الإيلام ، وصار الحال فيه كالحال في الولد إذا أطمع على ولده بضروب من النعم ، ثم قال له مرة : تلوئي الكوز ، أو اسقي الماء ، فكما أن ذلك يحسن منه فلا يجب أن يكون في مقابلته عوض ولا استعناق ، كذلك ههنا .

والجواب ، أما الأول فلا يصح ، لأنه ليس النعم سلب النعمة على الإطلاق ، بل لابد من أن يكون مشروطاً بأن لا يضمن ضرر النعم عليه ضرراً يحجب عنه ما يقع الاعتداد به ، وهكذا قول في استرداد العارية من جهة المثل ؛ على أن التمتع بالأمر لا استرداده وإن أقيم المستعير بردها ، وضمن له في مقابلة ما يلحقه من النعم أحوالاً موفية عليه .

وأما الثاني ، فلا يصح أيضاً ، لأنه ليس النعم على غيره أن يؤله : المكان سنته ، فطوبى من أن يمدق على غيره بدم ، لا يجوز له أن يكلفه من يده التكاليف الشقة ، كأن يأخذ مثلاً بطعين سطوحه ، والقيام بباراة دوره ، إلى غير ذلك ؛ بل النعم عليه أن ينكر عليه ذلك ويقول له : كان من سبيلك أن لا تصفق على بذلك الدرم ، ولا تؤذي اليوم مكانه ؛ وأما حديث الولد مع والده ، فهو يحسن منه ما يأمر بهذا القدر لأن ذلك مما لا يقع الاعتداد به ، ولو كان من باب ما يقع الاعتداد به فإذا يسوغ له ذلك شرعاً ، وقد ضمن الله تعالى الولد في مقابلته ما يوفي عليه حيث أباح لوالده ذلك .

فصل ، أعلم أن من مذهب عباد أن الإيلام يحسن من الله تعالى دون العوض ، ويجعل الوجه في حسن ذلك الاعتبار .

هو الجواب إذا قلنا إنما لابد من ما يجري عليه لعل الله ، لأن طول الله تعالى يؤثر في مثل هذه الأمور النظام . وإنما تأثيره فيما لا خطر له . فقد بطل قول أصحاب التسليم .

ودخل فاد قول البكرية أيضاً تحت هذه الجملة ، على أنهم لم يعلموا أن جواباً أعطيهم من حد من يكلم ، فإن غاية ما على الولد أن ينسى الكلام يخصه إلى ما يله ضرورة ؛ فإن دفع المشاهدات ، وأشكر المبرات ، وجهد الضروريات ، فلا سبيل إلى مكانته .

ومن أقوى ما يورده على هؤلاء أن يقال : إن التكليف ابتداء ، معلوم أنه لا ينك عن الشقة ، فكيف يحسن مع هذا ، القول بأن الألم لا يحسن إلا مستحقاً ؛ وهذا كما يمكن إيراد على الثانيين بالمثل ، يمكن إيراد كلام البكرية أيضاً به .

ثم إنه رجع الله ، سأل عنه عن كلامنا الأول من أنه لا يحسن منه الإيلام إلا للمرض والاعتبار والاستعناق ، فقال إذا كان الله تعالى هو الذي خلقنا ، وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والسمع والبصر ، فلا جاز له أن يؤلم من دون المرض أو الاستعناق على المدة التي ذكرتموه ؟

وهذا السؤال يمكن أن يورد على وجهين :

أحدهما ، أن يقال : إذا كان الله تعالى هو النعم الفضل الذي خلقنا وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والشئى ، فإن له أن يسترد هذه النعم أو واحدة منها كما في الشاهد فإن للمير أن يسترد العارية ، فكذلك سبيل التمتع تعالى مع هذه النعم التي هي الحياة والقدرة وغيرها لأنها كالملوكى ؛ وعلى هذا قلنا :

والذي يدل على قدر مدعيه ، هو أن هذا الألف إما أن يوصله الله تعالى إلى الكلف ، أو إلى غير الكلف .

فإن أوصله إلى غير الكلف كان خطأ لأنه لا يستبر ، ومضى قال : فإن قيل إلامه اعتباراً للكلفين كان لا يخرج بذلك عن أن يكون خطأ ، لأنه ما من علم إلا وفيه مضمة لفظاً أو غيره . بوضوح ذلك ، أن الظم ليس بأكثر من أن لا يكون فيه للظلم منع ولا دفع ضرر ولا استعق ولا الظن لأحد الزوجين المتقدمين ، وهذا صورة ما يبرزه حياد^(١) .

وإن أوصله إلى الكلف فإنه لا يخرج أيضاً عن حسونه خطأ ، لأنه وإن كان يجوز أن يستبر به ، إلا أن النفع الذي يصل إليه هو في مقابلة ما أتى به من الرغبات واجتنب من القبيحات ، فيقع حسه الألف خطأ عما يتأمله ، فيكون خطأ قبيحاً تعالى الله عن ذلك .

وله في هذا الباب شبهتان التاليتان .

إحداهما ، أن أحداً يستحق ما يستحقه ثواباً أو عوماً بفعل شيء ، والإيلام من فعل الله تعالى ، فلا يجوز أن يستحق عوماً .

والثاني ، هو أنه لو كان يحسن من الله تعالى الإيلام للمؤمن لكان يحسن من الألف للمؤمن ، سيما على منحهكم أن الحسن والتقيح إنما يحسن ويتبع لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه فيجوز أن يحسن من أي فاعل كان .

(١) هو حياد بن سليمان ، من طبقة النجاشية من رجال الاعتزال . وله كتب عديدة في الاعتزال ، وكان من أصحاب مقام الفقيه . وله كتاب يسمى الأبواب عند أبو حاتم . انظر طبقات الفقهة للهاشمي ، واهب والأمل .

والجواب : أما الأول ، فلا يصح ، لأن الاستعقاق يقدم إلى : مالا يمت لأحداً إلا على فعل شيء نحو اللعج والتمطم وغير ذلك ، والجواب من هذا القبيل ، وإن مالا يستحقه إلا على فعل الشيء ، وذلك كأروش الجذبات وقبح اللعنات ، فإن ذلك لا يستحق إلا على فعل الشيء ؛ ولهذا فإن من فرق على غيره ثوبه يستحق عليه قيمته ، ولو مرقه على شيء لم يستحق الموضع ، نظيره في الشاهد قيم الثقلات ، فسد مطلوبه .

وأما الثاني ، فإنما يمارضهم أولاً بالاختيار ، فنقول : لو حسن من الله تعالى الإيلام للاختيار لحسن من أياً كذلك والمعلوم خلافه ؛ ثم نصل الجواب عن ذلك فنقول :

إن ما يقفه الواحد منا من الآلام إما أن يقفه بنفسه أو بغيره ، وإذا فعله بغيره قلنا أن يكون مضمولاً بالكلف أو بغير الكلف ، فإن فعله بنفسه فإنه يحسن النفع ودفع الضرر ، ألا ترى أنه يحسن تحمل الشاق طلباً للمعروف والآداب ، وكذلك فإنه يحسن منه التعمد والمجاعة ونحو ذلك ، ولا وجه في حسنه إلا النفع أو دفع الضرر على ما ذكرناه قبل . ولنا معنى بذلك أنه لا بد من حصول النفع ودفع الضرر ، عند وقتنا أنه لا يفتقر الخالف في ذلك بين أن يكون مطلوباً وبين أن يكون مطلوباً ، وإن فعله بغير الكلف فإنه يحسن للمؤمن ودفع الضرر .

فلا خلاف في هذا بين أبي علي وأبي حاتم ، وإنما الخلاف في أن حسن ذلك هل يتم خلافاً أو شراً ؛ فمضى أبي علي أنه يتم شرعاً ، وعند أبي حاتم أنه يتم خلافاً وهو الصحيح ؛ فإن الواحد منا يستحسن بكل عمل عقده وركوب البهائم في تمهدها ، من سقيها وتحصيل الملبس عليها وغير ذلك . وبهذا أجاب أبو حاتم من سأل عن ركوب الخيل صلى الله عليه البهائم قبل البينة . وأنه لو لم يكن مستحباً بشرية من قبله لكان لا يستحسن ذلك ، فقال : إن ركوب البهائم لمصلحتها

والناقص العائدة إليها مستعصية غللاً ، فلا وجه لما ذكرتموه ، وإن قلنا بالملكف فإنه يحسن النفع ويطغ الضرر والاستحقاق ، ولا شك في أنه يحسن من أحدنا لإبلام التبر لمكان الاستحقاق ، فإن النساء إليه يتم النسي ، ويؤثر بنفسه ويحسن منه ذلك ، لا لوجه سوى الاستحقاق .

فإن لا كلام في هذا ، وإنما الكلام في أنه هل يحسن منه إبلامه فنفع ويطغ الضرر من دون اعتبار رضاه أم لا .

فمن أنى على أن نكح لا يحسن ، وإن بلغ النفع ويطغ الضرر مهلاً عظيماً إلا رضاه .

وقال أبو هاشم : إن النفع ويطغ الضرر إذا عظم (١) لم يعتبر رضاه ، بل يحسن منه إبلامه لمكانه أو أنه لو لم نكح أم كرمه ، وهو الصحيح منذهب الذي يختاره فإن أحدنا لو قال للغير : قم من هذا المكان وقت ألوف دنابر ، ثم لم يخر هو ذلك ، فإن له أن يجبره على القيام ويثبته ثم يدفع إليه الدنابر ألوف .

إذا ثبت هذا ونقرر ، قلنا : إن التقديم تعالى لصفة جوده وكرمه ، ولداه بضاميل ما يوصف إليها من الآلام ، وكيفية ما يشقى أحدنا من الأحوال في مقابلته ، يحسن منه أن يؤثما من دون اعتبار رضاه بذلك ؛ وليس كذلك حال الواحد منا ، فإن نفسه لا تطاوله على بذل الرغائب في مقابلة إفادة الغير من عقله من دون أن يكون له في ذلك شع يقابله ، أو دفع ضرر أعظم منه ، ولا يعلم بضاميل ما يصل إليه من أعباء الآلام ، ولا كيفية ما يستعصه عليه من العوض ، فذلك اقترن الحال فيها أوردته بين الشاهد والناظر ، حتى لو فطرنا أن يكون الحال في أحدنا كالحال في الثاني ، لحسن منه الإبلام للعوض كما حسن من الله تعالى .

(١) ووردت ، بل .

صل

واعلم أن من مذهب أبي علي ، أن الأثم يحسن من الله تعالى لجرد العوض ، لا لاعتد أن العوض بصفة لا يجوز التفضل به ولا الإبقاء به .

وقال أبو هاشم : لا بد فيه من غرض آخر وهو الاعتبار ، وهو الصحيح .

والذي يدل على صحة ، هو أن العوض لا يبلغ حداً إلا ويجوز أن يفضل به وبدأ به . وإذا كان كذلك والتقديم تعالى قادر على أن يبتدىء بالعوض من دون هذا الأثم ، فالإبلام لمكانه والحال أنه يكون شيئاً قبيحاً ؛ وصار الحال فيه كالحال فيمن استأجر أجيراً ليعب لده من غير إلى نهر من دون أن يضاف له بذلك غرض ثم يعطيه الأجرة ، فكأن أن ذلك يبيع منه ، كذلك ههنا .

فإن قال : إن الاستحقاق مربة ، قلنا : لو حسن من الله تعالى ذلك لمربة الاستحقاق ، لحسن منه الاستبجار على الحد الذي ذكرناه لطفه البط ، ومعلوم اختلافه ؛ على أن الاستحقاق إنما يكون له مربة في الشاهد ، لأن أحدنا ربما يستشكك من قبول نعمة الغير ويلاحظه بذلك أهذا وغضاضة ، وهذا غير ثابت فيما يستأ ويتن الله عز وجل فلا يمكن فليس أحدنا على الآخر .

صل : في أحكام العوض وما يحصل بذلك (١) .

ومحله ذلك أنه لما سر قسلة من الكلام في الآلام ، أوردته رحمه الله بالكلام في العوض .

(١) قال الشافعي لا يحسن من الله أن يؤثما من غير عوض لو اعتبار ، وحينئذ الحاشي في الحديث ٣ : ٩٢ ، أن الأصل في الإبلام أن يحصل منه ضرر أو اعتبار ، أي ما يدعو للشك في حق الراتب والأصناف من الصبح ، والعوض به له .

وقبل الشروع في السأله نذكر حقيقة الموضع ، لأن من التيسير أن يذكر حكم الشيء ، ولا ندري ما هو .

اعلم ، أن الموضع كل منتمية مستحقة لأعلى طريق التسليم والإجبال ، ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكي يفترق ويتمسك ويشمل ويتم ، والحال فيه كالحال فيما إذا قلنا من حقيقة العبادات ، قلنا : هي النهاية والنهاية في الفضل والخصوع الغير ، ولا يعتبر فيه الحسن لكي يشمل على سائر العبادات : عبادة الرحمن وعبادة الشيطان جميعاً ؟ وذلك بما لا بد منه ، ولأن من حق الخلق أن يكون جاسماً مانعاً لا يخرج منه ما هو منه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه .

إذا ثبت هذا ، فاعلم أنه لا يحسن من الله تعالى أن يؤلفا من غير العباد رضا إلا إذا كان في مقابلة القدر الذي لا تختلف أحوال العقلاء في العبادات ، ذلك لأنهم لمكانه ، لأن العلم أن أحدنا لا يختار أن يترك عليه توبه ، على مقابله بتوبه مثله ، أو ما يزيد عليه زيادة مقابلة ، وإذا لم يحسن ذلك في المقابلة فكذلك في التائب .

وإذا سمحت هذه الجملة ، فاعلم أن الموضع لا يستحق على طريق الدوام ما هو عليه ، وهو الصحيح ، خلاف ما يقوله أبو علي وأبو الخليل ومجموع من البندادية ، ويمكن من صاحب الكافي^(١) أيضاً أنه قال : يستحق على ما هو عليه الدوام ؛ وحكى عن أبي علي الرجوع عنه إلى ما ذكرناه .

الموضع منه أي
حاصل لا يستحق
على شيء الدوام

(١) هو جامع بين عبادة ، وترك أي جود للعبور ، استورده ، ما ، فلهذا هو
طريق الحق ، وكان من أسرار الحكمة ، وله كتب في التوحيد والفلسف ، توفي ...
وهو الذي ولد الثاني فساد الذي وما عولما .

والذي يدل على صحته ، هو أن نظير الموضع في التساعد أهم التفاضل وأروش التفاضلات ، ومعلوم أن ذلك لا يستحق على طريقة الدوام ، فإن من فرق على غيره توبه لا يلزمه أن يستلزم كل يوم توباً جديداً ، وأيضاً فلو كان كذلك لكان يجب أن لا يحسن في الواحد منا تحمل للشاق طلباً للأرباب والناجئ للقطعة ، ومعلوم خلاف ذلك .

فإن قيل : إن ذلك إنما يحسن من الواحد منا لأن التقديم تعالى قد ضمن في مقابلة أحوالنا دائماً ، قلنا : لو كان كذلك لكان يجب في من لا يعلم أن التقديم تعالى قد ضمن في مقابلة أحوالنا دائماً أن لا يحسن منه ذلك ، والعلوم أن أحدنا يستحسن بكل عمل له الشاق في الأسفار طلباً للناجئ مشغولة وإن لم يخطر بباله دوام الموضع ، قصد ما ظنوه .

فإن قيل : أليس الواحد منا يرد الرديئة ويقضي الدين ويترك العالم وإن لم يخطر بباله دوام التوابع ، ويحسن منه ذلك ، فلا جاز أن يتحمل الشاق ويحسن منه ذلك ، وإن لم يخطر بباله دوام الموضع ؟ وجوابنا أن الفرق بين الموضعين ظاهر ، فذلك قد جعلت الوجه في حسن تحمل الواحد منا الشاق في الأسفار دوام الموضع ، قلنا : فكلان يجب لحسن لم يعلم ذلك وجوز إضطراره أنه لا يعلم حسنه ، وليس كذلك الحال في رد الرديئة وقضاء الدين ، فإن وجه وجوبه ليس هو دوام التوابع ، بل الرديئة إنما يجب دفعها لكونها رداً للرديئة ، وكذلك الكلام في قضاء الدين ، فكيف يفاس أحدنا على الآخر ؟

وأيضاً فلو استحق الموضع على طريقة الدوام ، لكان يبلغ حال المخصوص في بعض الأوقات إلى حال التائب بحيث لا يمكن الفصل بينهما ، وذلك يتدح في حسن التكليف في التوابع ، لأنه ما من قدر من الموضع إلا ويحوز

التمتع به والابتداء بملكه ، فكان يجب مثله في التوبة ، وذلك بموجب
قيح التكليف على ما ذكرناه . فلهذه جهة ما يدل على أن الموضع لا يستحق
على طريقة الدولام .
والمتخالف في هذا الياهي شبه .

عنه المتأني

من جعلتها ، هو أنهم قالوا : إن القول باقتطاع الموضع يدخلكم في القول
ببطلانه على أوجه الوجوه ، لأن للموضع إذا انقطع عن الموضع بطلته بذلك ألم
وغم ويستحق بذلك الألم عوضاً آخر ، والسلام في ذلك الموضع كالكلام
في هذا فيدوم ولا ينقطع على ما ذكرناه .

والجواب عن ذلك : ليس يجب إذا انقطع عنه الموضع أن يملكه بذلك ألم
وغم لأنه يعلم القصد الذي يستحقه في الموضع ، فإذا وصل ما يستحقه وزيادة
لا يتم إذا انقطع عنه ولا يتألم به ، وصار الحال فيه كالحال في التوبة ، فإن التائب
إذا رأى توبه من فوقه في المرة لا يتم ولا يملكه بذلك عزم ، لأنه يعلم قدر
ما يستحقه من التوبة ولا يفتقر إلى زيادة عليه ورضى بملكه ، كذلك هنا .
وعلى أن هذا ينشئ على (١١) أنه لا يتصور اقتطاع الموضع إلا على حد يتألم به الموضع
وليس كذلك ، فإن من الجائز أن يزيل الله تعالى حياته بعضهم على حد لا يتألم
بذلك ، بأن ينفكس (١٢) حياته وينقله إلى صورة مستعصية بسر أهل الجنة بالنظر
إليه ، وإذا كان ذلك جائزاً فقد فسد ما تنقلوا به .

فإن قيل : كيف يجوز ذلك ومعلوم أن ما ينقله تعالى فلا بد من أن يكون
له فيه غرض ولا غرض في ذلك ، وأيضاً قد انقضت الأمانة على أن لا موت حد
الحشر ، وقد روي في ذلك الأخبار « خلوه ولا موت » ، قيل له : يجوز أن
يكون غرض التقديم تعالى في ذلك زيادة سرور أهل الجنة وغم أهل النار ، فإن

(١١) ليست في الأصل ، وينبغي بيان الكلام

(١٢) يا ، في ناح التوب : خاصة خاصة ونفساً أي دابة ، وأخذ على غيره

أهل الجنة إذا رآوا انقطاع عوض بعض الحيوانات وقد عدوا دولام ما هم فيه
من التمتع زادوا بذلك فرحاً وغبطة .

وهكذا الحال في أهل النار ، فإن الكافر إذا رأى أن بعض الحيوانات
وقد أزيل حياته منافسة ونقل إلى صورة يتألم بها وبالنظر إليها ، وهو يعلم دولام
ما هو فيه من الضيق ، ينشئ حاله ، ولهذا حال بعض التفسيرين قوله : « يا ليتني
كنت تراباً » (١١) على أن الكافر يشاهد ذلك فينبغي تلك الحالة .

أما قولهم : لا موت بعد الحشر فكذلك ، غير أن كلامنا في التجوز ، وإذا
كان ما ذكرناه من يلب بطور لم تسلم لهم التشبيه التي حملوها دلالة في المسألة .

وبعد ، فليس يجب في الموضع أن يعلم أن ما يصل إليه من النافع أحوالاً
يستحقها : بل إذا علم أنه تعالى عدل حكيم لا يفسد حقه بل يوفيه ما يستحقه
إما في الأوقات أو دفعة واحدة أو كما يرى المصالح فيه ، كقوله : فإذا كان هكذا ،
فليس يستحق أن يوفى الله على الموضع ما يستحقه من الأحوال في دار الدنيا
وإن لم يشعر به ولا علم أنه هو الأحوال التي يستحقها عليه تعالى ؛ وأيضاً ،
فليس يجب في الموضع إذا انقطع عنه الموضع أن يتألم باقتطاعه على كل حال ،
سواء بالتقديم تعالى إما يوفيه عليه مفرقاً على الأوقات على حد يتبلغ به ويقع له
الاعتدال بمكانه ثم ينقله عنه على حد لا يؤثر في حاله ولا يتألم به ، إذ ليس
يستحق في الجميع إذا حصل أن يقع به الاعتدال ، وأمكن به الانقطاع ، وإذا انقطع
لم يقع بذلك اعتدال ، ولا كان به مبالاة ، فإن من اعتاد أكل جهة من الأطعمة
التشبية كل يوم وزيادة لغة ، فإنه متى تنازل تلك اللغة التذلل للاقتناء للرائحة

بها ، وفوائده انحطت عنه لم يستد بها ولا أثرت ، كذلك الحال فيها ، على أن من
الجار أن ينقطع عنه ما يستحقه من الأعراس وينفصل الله تعالى بقدر ما كان
يصل إليه من الموضع حتى لا يقتضي عليه عيشه ، ولا تؤثر في حاله ، وليس
ذلك من دوام الموضع .

وما يذكره في ذلك ، هو أنه لو لم يكن الموضع دائماً لكان لا يجوز أن
يؤخره إلى الآخرة إلا لوجه ، وليس ذلك الوجه إلا لكونه لا مستحقاً على
طريق المولم كالمثوب .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا ينشئ على أن الموضع لا بد من
أن يؤخر إلى الآخرة ، ونحن لا نعلم ذلك ، بل يجوز أن يوصله الله تعالى إليه
في دار الدنيا إما في وقت واحد ، أو في أوقات كثيرة ، وليس في ذلك ما يدل
على دوام الموضع البتة . على أن في الأعراس ما لا يمكن فيه إلا التأخير إلى
الآخرة ، وهو كالمرض المستعج بالامانة ونحوها ، فكيف يصح القول بأن
تأخير الموضع لا وجه له إلا استحقاقه على الدوام ؟

وما يقوله في ذلك أيضاً ، هو أن الألم لا بد من أن يثبت فيه الاعتناء
والموضع جميعاً ، ثم إن النفع بالاجتناب مستحق دائماً ، وكذلك الموضع بسبب
أن يكون دائماً .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا جمع بين أمرين من غير علة جامعة ،
يصح ذلك ويوضحه ، أن النفع بالاعتناء إنما يستحق لأدائه الواجبات والاجتنابه
القيحات ، لذلك استحقه الواحد منا على طريقة التنظيم والإجلال ، ونظيره ذلك
في الشاهد للبحر والدم ، والدم قدّم إنما يستحقان على طريقة الدوام ، وليس

كذلك الموضع فإنه لا يستحق على طريقة التنظيم والإجلال ، ونظيره في
الشاهدة أروش الحفائات وقبح اللغات ، وشي من ذلك لا يستحق على طريقة
الدوام بالإعتناء .

وما يتفقون به في هذا الباب قولهم : إن الموضع لو لم يستحق دائماً لكان
يصح توخيذه على الاستحقاق دفعة واحدة لأن كونه متتابعاً متقطعاً يقتضي ذلك
وذلك يوجب أن يحسن من الله تعالى أن يمرض أحداً سنة كاملة لئلا يصح
توخيذه عليه في وقت واحد ، والمعلوم أن عقلاً لا يختار مرض سنة
لنفع نعل إليه في وقت واحد ، وإن بلغ النفع ما بلغ .

وجواباً على ذلك ، أن هذا لو صح في شيء ، فإما يتحد في حسن إيصال
الله تعالى الأعراض إلى الموضع على هذا الحد ، ونحن لا نجوز ذلك ، بل قول :
لا بد من أن يفرقه على الأوقات ، ويوصل إليه على حد يقع له الاعتناء به ،
فأما أن يحسنه جميعاً ويؤخره عليه دفعة واحدة فإن ذلك لا يحسن ، فمن أين يقتضي
ما ذكرتموه دوام الموضع .

يبين ذلك ويوضحه ، أن سبيل الموضع من جهة الله تعالى ليس هو سبيل
نعم اللغات حتى تستمر الحاجة ، بل لا بد من أن يبلغ في الكثرة حداً لا تحفل
أحوال العقلاء في اختيار الألم لمكانه ، وإذا كان الأمر بهذه الصفة فما من
عقل إلا ويستحسن بكمال عقله تحمل الشاق العظيمة لذلك النفع ، فكيف
يصح ما ذكرتموه ؟

وبعد ذلك شبهة تتعلق بها للمعدة في أصل الأعراس ويشنون بها علينا .
وجهة ذلك ، هو أنهم قالوا : لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب

عروض كل معوض من جنس ما ألقه في الدنيا واعتاد الانتفاع به فيها ، وذلك
يرجع أن يحلق الله تعالى لنا في الجنة من الأمثلة الشبيهة بما كنا ألقنا في دار
الدنيا ، وأن يحلق لجناتهم المشاش والأشنان ، وذلك خلف من الكلام وحمل
من القول ، إذ لا خطر لشيء من هذه الأشياء .

وجوابنا أن الشئمة مما لا وجه له ، بل الواجب على الماتل أن ينظر فيمن
أن الله تعالى إذا ألقا غلابد من أن يضمن في مقابلته من الأعوض ما يوقى عليه ،
وأن يكون له فيه عوض آخر وهو الاعتبار ، ليخرج بالمعوض من كونه ظلمًا ،
والاعتبار عن كونه عينًا على ما ذكرناه في غير موضع .

ثم قول لم : ليس يجب في عوض كل معوض أن يكون من جنس ما ألقه
واعتاد أكله والانتفاع به إذ لا وجه يوجب ، وطرق الخال في ذلك الخال في
التواب إنما يستحق بطريقة الترهيب والترغيب ولا يصور إلا قبا يستاد في دار
الدنيا ، وليس كذلك المعوض فليس يستحق بطريقة الترهيب : وإن كانت
الأقرب أن يكون عوض السكتين من جنس ما ألقوه وهو توكأ أكله على
ما خضع ، على أنه لا يتنع أن يحلق الله تعالى لجناتهم من الأشنان والمشاش
ما تستحقه ، لأن قدرته تعالى أوسع من ذلك ولا إشكال في هذا ، وإن للكل
أن يقال في السباع الضارية وشبهاتها متعلقة به في دار الدنيا أن يمكنها الله
تعالى من اقتراض بعضها لبعض ، فشيئونها مقصورة عليه ، وذلك فيج من
القول ، فالأولى أن لا نسلم ، وشول : ليس يجب في المعوض أن يكون من
جنس النافع التي كانوا ألقوها وتمودوا الانتفاع بها ، فلا يتنع أن يصرف الله
تعالى شيئها إلى منافع آخر غير ذلك . على أنه تعالى قادر على أن يحلق للسباع
من اللحم ما يفتتها من اقتراض الحيوانات وإيذائها ، فلا يصح ما قالوه بوجه .
فصل في هذا يجرى الكلام في هذا الفصل .

فصل : في ما رجع من الكلام في الآلام الخاصة من جهة الله تعالى ،
والأعوض المستقاة في مقابلتها ، ذكر رجع من الكلام في الآلام الخاصة من
جهتها .

ورجع القول في ذلك ، أن ما يلقه الواحد منا من الآلام (١) لا يحترق ، إذا أن
يقطع بنفسه أو يتبره .

وإذا كان مفعولا بنفسه فلما أن يكون حسنا أو قبيحا ، فإن كان قبيحا ،
نحو أن يقتل نفسه أو يشج رأسه أو يقطع سائر من أعضائه ، لم يستحق عليه
المعوض أصلا لا على الله ولا على غيره ، وإن كان حسنا ، فكل ضربين : أحدهما
ما يستحق عليه المعوض ، والآخر ما لا يستحق المعوض : الأول : هو كان يشرب
من الأدوية السكرية المرة المرة : ولما للألم الحاصل من حبة الله تعالى ، فإنه
يستحق بذلك المعوض على الله تعالى لما أوجبه إيليا : والثاني : هو كان يتجرع
النواء السكرية ليزيد في شهوته وسعته وما جر بجرده ، فإنه لا يستحق بذلك
المعوض أصلا لا على الله ولا على غيره ، إذ لا حاجة به إليه : هذا إذا كانت
مفعولا بنفسه .

وأما إذا كان مفعولا بغيره فإنه لا يحترق : إذا أن يكون قبيحا أو حسنا ،
وإذا كان قبيحا فإنه يكون ظلمًا ، ويستحق الملقوم من الظلم المعوض لما أوصله
إليه من الآلام ، لما بالاعتصاب أو شغل ولده أو شج رأسه أو غير ذلك : ولا تنصير
فيه الزيادة ، لأنه لو زاد لخرج عن كونه ظلمًا ولحق بكونه إحسانًا ، فلن من

(١) يقول القاضي في الموطأ : ٤ : ٢ : ما من من ألبس العبيد حبالا ، وليس
يحتاج له أكثر من ينظر له حبالا بين أن تدركه أو لا تدركه ، فما أوجب أن يكون
عنه شرفا من القرون والمسورة وما يجرى بهما يوجب أن يكون عينا من حوالهم .

حزق على غيره ثوبه ليعطيه في مقابله عشرة أثواب لم يكن بذلك ظالماً إن لم يكن محسباً . وأما إذا كان حسناً فعل خيرين : أحدهما يستحق عليه الموضع ، والآخر لا يستحق ؛ الأول ، هو كإقامة الحد على التائب ، فإن التائب يستحق بذلك الموضع على الله تعالى حيث أمر الله تعالى الإمام بإقامة الحد عليه استعاناً ، وأوجب ذلك عليه ، والثاني ، فسكالحدود التي يقيمها الإمام على مستحقها على سبيل الجزاء والشكال ، فإن ذلك إيلام حد ، ولا يستحق المؤلم في مقابله الموضع أصلاً لا على الله ولا على غيره .

فقد حصل من ذلك أن الموضع قد ينتقل من فاعل الأثم إلى غيره كما ذكرناه .

إن التائب إذا أقيم عليه الحد فإنما يستحق الموضع على الله تعالى لا على الإمام مع أنه هو الذي آله ، ولذلك أخذنا في الوجه الذي ينتقل به الموضع من فاعل الأثم إلى غيره .

استدلال الموضع من وجهه ذلك ، أن الموضع ينتقل من فاعل الأثم إلى المبيع ، والتاديب ، والوجوب ، فاعل الأثم لله غيره ، والمليى ؛ ولكل من ذلك مثال نذكره .

أما مثال الإباحة ، فهو كذبح البهائم فإن البهائم ، إنما تستحق الموضع على الله تعالى إذا ذبحناها ، دوننا ، من حيث أنه هو المبيع لذلك .

ومثال التذنب ، هو كالأضاحي فإنها تستحق الموضع على الله تعالى ، دوننا ، لما كان الله تعالى هو الذي نذبتنا إليه .

ومثال الإيجاب ، فهو كالحدايا ، فإنه لما كان تعالى الموجب فربما استحق الموضع عليه تعالى ، دوننا .

ومثال الإلزام ، هو أن يلبس ، أحدنا ساعة أو برد حتى يمدو على ذرع غيره فيفسده ، فإن صاحب الذرع يستحق الموضع ، إلا أنه إنما يستحقه على الله تعالى ، دون من يمدو على زرعه ، لأن الله تعالى هو الذي ألجأه إلى المدو .

ولا يختلف الحال في هذه الوجوه بيننا وبين القديم ، فإن أحدنا لو أباح أو أوجب أو ألجأ غيره إلى إيلام الغير ، فكان الموضع ينتقل إليه على الحد الذي انتقل إلى الله حين أوجب أو ألجأ ؛ ولهذا فإن سباً لو ألجأ أحدنا إلى المدو على ذرع الغير ، فإن صاحب الذرع إنما يستحق الموضع على السبع إذ السبع هو الملحق . إلى ذلك ، وإن كنا نستبر في الملحق ، أن لا يكون سباً يستحق الموضع عليه ، لأنه لو كان مُلحقاً كان الموضع على من ألجأ الأول .

فإن قيل : كيف يصح استحقاق الموضع على السبع مع أنه غير كامل العقل ؟ وجوابنا ، إن كل العقل غير متميز في ذلك لأنه جاز محري أروش الجنائيات ، وفي أروش الجنائيات لا يعتبر كمال العقل ؛ فإنك تعلم أن صبياً لم يرق على غيره ثوبه يجب أن يدفع إليه قيمة الثوب من ماله مع كونه غير كامل العقل ، فيعطى ما أوردته .

فصل في استحقاق الموضع والمستحق عليه

وجهه ذلك هو أن المستحق للموضع لا يخلو ؛ إما أن يكون مكلفاً أو غير المكلف .

فإن كان مكلفاً فلا يخلو ؛ إما أن يكون من أهل التواب أو من أهل العقاب .

فإن كان من أهل التواب فلا يخلو ، إما أن يكون مستحقاً على الله تعالى ، أو يكون مستحقاً على غير الله تعالى . فإن استحقه على الله تعالى ، فإنه تعالى

يوصفه إليه ويوفقه عليه بتمامه وكلاهما مفعلاً على الأولويات ، بحيث يقع الاختلاف به ، على ما مر . وإن استعق على غير الله تعالى ، فإنه تعالى يأخذ من ذلك الغير الموضع مكاناً كان أو غير مكلف ، ويوفقه عليه بحيث لا يكون لأحد منهما كلام .

وإن كان من أهل العقاب فلا يخفى ؛ إما أن يستحق العوض على الله تعالى أو على غيره ، فإن استعق على الله تعالى فإنه يوفقه الله تعالى عليه إما في دار الدنيا وإما في دار الآخرة ، قبل دخول النار أو بعدها ، بحيث لا يقع له الاعتذار به ولا يلحقه بذلك سرور ولا فزع ، بخلاف ما قلناه أبو من على أن العقاب يسقط العوض وينحيط . وإن استعق على غير الله تعالى ، فإنه تعالى يأخذ من المستحق عليه مكاناً كان أو غير مكلف ، ويوصفه إليه على التوجه الذي ذكرناه .

هذا إذا كان الكلام في المكلف ؛ فأما إذا كان في غير المكلف فلا يخفى . إما أن يستحق العوض على الله تعالى أو على غيره . فإن استعق على الله تعالى يوفقه عليه بكامله وتبامه ، وإذا اشطع عوضه قلته إلى صورة ، بل قد أهل الله بالنظر إليها على ما مر ، وإن كان الأقرب أنه تعالى يديم التفضل عليه بعد ذلك ، فقد انتفتت الأمة على أن لا موت بعد الحشر .

هذا هو القول في المستحق للعوض .

المستحق عليه العوض وأما المستحق عليه فلا يخفى ؛ إما أن يكون هو الله تعالى أو غيره . فإن كان الله تعالى فإنه يوفقه على المستحق ما يستحق من عتده ، وإن كان من غيره فإنه تعالى يأخذ منه الموضع ويوفقه على المستحق ، سالكاً في ذلك طريقة

الاتصاف ، غاي القديم حال في هذا الطلب كحالوني الأنيام ، فكأن أنه إذا وقعت منه حناية فأبالي بالأشرف ، وإذا جنى بعضهم على بعض أخذ الأرض من مال الجاني وضعه إلى مال الجاني عليه ، وكذلك القديم تعالى .

وأعلم أنه تعالى لا يجوز أن يمكن أحداً من إيصال الألم إلى غيره ، إلا إذا كان في اللوم عوض يستعقه ، إما على الله تعالى أو غيره .

لأنه إذا كانت لابد من الاتصاف فليس يتصور إلا على الطريقة التي ذكرناها ، وهو أن يأخذ الموضع من اللوم ويوفقه على اللوم ، فيكون قد سلك مع المخلوقات كلها طريقة الاتصاف على ما مضى ، وقد روى على النبي صلى الله عليه وسلم : أنه تعالى ينصف يوم القيامة للظالمين الظالم ، حتى الجاه من القرباء .

ومنى قيل : فلا يجوز أن يمكن أحد من الإيذاء ، وإن لم يكن له في اللوم عوض يستعقه ، ثم إذا وافى حوصات يوم القيامة تفضل الله عليه بالتقدير الذي يترجمه توفيقه على ذلك اللوم ، ثم يأخذ منه ويضعه في اللوم ، كان الجواب : إن ذلك ليس من الاتصاف في شيء ، إذ الاتصاف هو أن يأخذ للظالم من الظالم حقه ، لأن يفضل الله على الظالم يأخذ منه اللوم ؛ وعلى هذا فإن غاضى بده إذا سارع إليه غيبان فأراد للقاضي الاتصاف منها فإنه يأخذ الحق من المستحق عليه ويضعه في المستحق . فأما أن يوفقه ذلك من كسبه على المستحق دون أن يرضى المستحق عليه فإنه لا يكون متصفاً .

فصل ، ثم إنه رحمه الله أورد شبهة متصلة باب الكلام تتعلق بها التعلية ، وهي أن قالوا : لو كان هذا العالم صانع حكيم لكان لا يمس من خلقه هذه الباع الضارية للحيطة نحو القذوب والأسد والحر ، والحيوانات المؤذية للقتال ،

والصور الطبيعية للشجرة ، مثل الحيات والقطرب ! وفي هذا بوجود هذه الأشياء ، دليل على أن لا صاحب لها ههنا .

وهذا كما تتفق بها المائدة فقد يتفق بها المجردة ، فليهم يقولون : إن هذه الصور مع أنها قبيحة حسن من الله تعالى خلقها ، فيجب أن تحسن منه سائر المخلوقات .

وجوابنا عن ذلك ، هو أن نقول : إن هذه الصور وإن استحيها بعض الناس لم يستحيها البعض ، فلو كانت قبيحة من جهة العقل والحكمة لم يختلف في استحسانها العقل ، كافي الظاهر والكذب ؛ فأما الاستحالة وعدم الاستحالة ، فما لا يؤثر في قبح شيء من الأشياء ، لأنك استعمل كثير من الأشياء ، وهو قبيح في نفسه ، وتستفيد أيضاً كثيراً منها وهو حسن ، على ما مر في أول الكتاب .

يبين ذلك أن هذه الصور وإن كانت قبيحة من جهة الرأي والنظر ، فإن فيها أغراضاً^(١) حكيمة لا يعلمها إلا من أنصف نفسه ، وأدرك الفكر حقته .

فإن قيل : وما تلك الأغراض ؟ قلنا : خلق هذه الحيوانات أولاً ، ثم خلق العباد ؛ فخلق خلق هذه الحيوانات كما تضمن التفضل عليها بالإحياء والإعطاء ، وخلق الشهوة والشغى ، والتمسكين من الإضناغ به ، فقد خلق بها منافع الخير الدينية والدنيوية .

فأما المانع^(٢) الدنيوية فإنك تعلم أن هذه المماجين السكار إنما تنفذ من الحيات والقطرب ، ألا ترى أن التزاق مع أنه أصل في دفع هذه السمومات ، إنما تنفذ من بعض الحيات والقطرب ؛ وهكذا الخلل في واحد واحد من هذه

الحيوانات ، فإما من شيء منها إلا وتتعلق به منفعة على حد لا تتناق تلك المنفعة ببرها . هذا هو الكلام في المانع الدنيوية .

وأما المانع^(٣) الدينية ، فهو أننا إذا شاهدنا هذه الصور السكرية والحيوانات المؤذية السكرية النظر ، كنا إلى الاحتراز من غضب الله تعالى المشتل على أنفسنا من هذه الحيوانات كلها أقرب ، ومن الوقوع فيها يورجه علينا ونجمره وإلينا أبعد ؛ بل كان لا يتصور من الله تعالى تخويفنا بما نهدى من العقوبات السددة استحيها إلا بهذه الطرق ، فإيا ما لم تشاهد هذا الجنس فيما بيننا ، لا نزعج عما نوجدنا عليه كل الأجزاء .

فإن قيل : ليس هذه الحيوانات إلا الصراخض ، فإنها مضرّة مؤذية ؛ فبعض أن يضح منه تعالى خلقها .

الجوابنا على ذلك ، أن ضرر هذه الحيوانات ليس بأكثر من ضرر الناس ، فلو كان قبيح من الله تعالى خلقها لهذا الوجه ، لكان يجب أن يضح منه خلق أكثر الناس ؛ بوضع ذلك ، أن ضرراً أكثر هذه الحيوانات لا يفي بضرر المصالح وشبهه من النقص إلا بدم الله تعالى ، ثم لم يحكم بضح خلق الناس . قد بطل ما قلناه .

فصل : وقد أورد وجه الله سؤالاً على نفسه يوشك أن يكون شبهة للجمرة .

وهو أن قال : أتموزون على الله تعالى أن يكلف عبده ، ثم لا يبين له صفة ما كلفه ؟

(١) منافع في الأصل .

(٢) في الأصل ، أغراض . (٣) منافع في الأصل .

هل يجوز أن لا يكون الله مكلفاً عبده ؟

والأصل في ذلك ، أنا لا نجوز على الله تعالى أن يكلف عبده ثم لا يبين له صفة ما قد كلفه ، بل نقول : إنه تعالى إذا كلف عبده فلابد من أن يبين له صفة ما قد كلفه وإلا لم يمكنه الإتيان بما كلفه على الحد الذي كلفه ، حتى لو لم يبين ذلك لكان تكليفه إياه عبثاً لا فائدة فيه .

والذي يدل على صحة ما نقوله ، هو أن الله تعالى إذا كلفنا أمراً من الأمور ، فإن تكليفه إيانا بذلك الفعل لا يمتنع بسببه وذاته ، وإنما يلتزم إيقاعه على وجه دون وجه ، فحق لم يبين له الوجه الذي يريد أن يوقعه عليه كان عابثاً من حيث أمره بما لا يمكنه الانتفاع به والاعتداء إليه ، ويكون ظالماً أيضاً لأن تكليفه بالفعل والمحال ما ذكرناه كتركيبه به وهو لا يطيعه .

يزيد ما ذكرناه وضوحاً ، أنه لا يحسن من أحدنا أن يقول لعبده افعل شيئاً ، ولا يبين له صفة ما يفعله ، حتى لو كلفه على هذا الوجه ليسخرته وهزى . وإذا ثبت هذا في الشاهد فكذلك في الغائب ؛ فمن العجب أن جل الجبرية مع تجوزهم سائر القباح على الله تعالى لا يجوزون هذا لظهور المحال فيه ، إلا شذوه قليلون فإنهم جروا على القياس ، وقالوا : إن هذا ليس بالقبح من تكليف مالا يطلق ، ولقد أصابوا في خبطهم هذا ، فإن تكليف مالا يطلق إن لم يزد في القبح على هذا لا ينقص عنه ، وقد جوزوا ذلك على الله تعالى .

وشبهة هؤلاء للتأخرين في ذلك ، هو أن ما هذا حصيله كما يجوز من الواحد منا فكذلك من القديم تعالى .

والجواب عن ذلك ، ما تمنون بالجواز ؟ فإن أردتم به الحسن ، فذلك غير مسلم ؛ وإن أردتم به الوقوع ، فلنا قول إن وقوعه مستحيل على الإطلاق ، وإنما نقول إن وقوعه من الله تعالى مستحيل ، وإنما يستحيل منه ذلك لأنه عدل حكم لا يختار

القبض أصلاً ، ولم يثبت كون الواحد منا عدلاً حكماً حتى يقاس أحدهما على الآخر . وإنما يورد على كلامنا هذا ، أنه تعالى إذا جاز أن يكلف المأمور والمندوم فهلا جاز أن يكلفه وإن لم يبين له صفة ما قد كلفه ، ولهذا أورد رحمه الله هذا الكلام عقب ما تقدم ؟ وهذا كما يمكن إيراد على هذا الوجه ، فقد يمكن أن يورده المجرية ابتداء ، ويقولوا : إذا جاز أن يكلف الله تعالى المأمور والمندوم وهو قبيح ، فهلا جاز أن يكلف غيره من القباح ؟

وجوابنا عن الجلبة ، هو أن نقول : أنا لا نجوز أن يكلف المأمور والمندوم ، بل المراد بذلك أن قوله تعالى «**اقبضوا الصلاة واتوا الزكاة**» كما هو خطاب لمن كان في ذلك الزمان ، فهو خطاب للموجودين في زماننا هذا ونحن يوجد من بعد ، ولا يحتاج القديم تعالى إلى تجديد الخطاب في كل زمان ، وما هذا حاله فلا شك في جوازهم وحسنه ؛ وكذلك نظرنا في الشريعة ، فإنك تعلم أن أحدنا ربما يوصي الأولاد وأولاد أولاده ما تناهوا وتولوا ، بشرط أن يكونوا من أهل السداد والصالح وإن لم يوجدوا بعد . ويكون فائدة ما ذكرناه في القديم تعالى .

فضل :

وقد أورد رحمه الله بعد ذلك الكلام في التكليف (١) ونثرته ، ليتبأ إلى الكلام في من المندوم من حاله أنه يكفر ، فإن ذلك يشبه أن يكون شبه هؤلاء

الكلام في التكليف

(١) نستطيع أن نقول : لمن سبق الإنسان عند الممالي لا يكفل إلا بالتكليف ، لذلك تمسك به بكبيره بوجوه هذا الموضوع في أكثر كتبه . فقد أورد له جزءاً في الفقه ، وكتاباً في الفقه ، في الحديث بالتكليف وعرضه في هذا الكتاب - وهنئتي التكليف أن الله تعالى ثلاثة أمور : ١ - التكليف بالأفعال وغيره . ٢ - التألف أي كسب يكون سائداً على العالم بالحسن وتجنب «**البيع**» ٣ - القواب . وذلك بشرط أن لا يكون التكليف ما يجب عليه . انظر الفقه ١ : ٢٠٢

المجربة شبيهة بما تقدم من الشبهة . وهو وإن مرضى الكلام ، إلا أنا نسير إلى
بذاته ونختصر القول فيه ، بدلان بين حقيقته ؛ فمن الجيد أن نتكلم في أحكامه
إما على الاختصار أو على غير هذه الطريقة ولا نعلم ما هو .

وحقيقته ، لإعلام الغير في أن له أن يشغل أو أن لا يشغل ضمناً أو دفع ضرر ،
مع شقة تلحق في ذلك ، على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء ، ولا بد من هذه
الشرائط ، حتى لو انخرم شرط منها فقد المدة .

والإعلام ، إنما يكون بمقتضى العلم الضروري^(١) ، أو منصب الأدلة^(٢) ، وأيضاً
كان لم يصح إلا من الله تعالى ؛ ولهذا قلنا ؛ إنه لا يكلف على الحقيقة غير الله
تعالى ، وإذا استعمل في الزائد منا فإنا يستعمل على طريقة التوسع والمجاز .

فهذا هو حقيقة التكليف .

ونعتره ، أنه تعالى إذا خلقنا وأحيانا وأمرنا وأكل عقرباً وخلق فيها شجرة
القيح ونفخ الحسن فلا بد من أن يكون له فيه غرض ، وغرضه إما أن يكفر
إنفراداً به بالقيح ، والتكليف لا يجوز أن يكون غرضه الإنفراد بالقيح لأن
ذلك قيح ، وقد ثبت أن الله تعالى لا يشغل بالقيح ، فليس إلا أن يكون غرضه
بذلك التكليف ، وأن يرضى بالتكليف إلى درجة لا تتألى إلا به .

والتصل بهذه الجملة الكلام في أن التواب لا يجوز الإيجاد بطله .

(١) والعم الضروري يجب أن يقدم التكليف ، وهو يعلم الله سبحانه : . . .
به العقل . . . ما هو أصول الأدلة . . . ويقول النفس : لن عدي الأمرين . . .
عذر العالم ، فإن أصل الأدلة على أن العبد يجب أن يتق الله به ووجوبه وقوله :
عبد وواعية وذلك من جهة كمال العمل . وكذلك فأسأل الله على أئمة الأئمة
حصول الجبر بجماع مع بيان أن حق مطلقاً ، وذلك يعرف ضرورة . اعلم الحقيقة . . .
مطلوبه الضرورية . . . (٢) وورثته . . . الأدلة

والذي يدل على ذلك ، هو أن التواب غن عظيم يستحق على طريق التنظيم ،
وما هذا حاله لا يحسن الإيجاد بطله ، ألا ترى أنه لا يحسن من أحدنا أن يستمر
أجيباً على المد الذي يستمر وأحمد ، ولا أن يستمر وأحمد على المد الذي يستمر النبي ؛
وإنما لا يحسن ذلك لعدم الاستحقاق ، وإنما يستحق على هذا الوجه لا يجوز
التفضل به ولا الإيجاد بطله .

فإن قال : لو كان الغرض بالتكليف الوصول إلى التواب لكان يجب في
من العلوم من حاله أنه لا يصل إلى التواب أن لا يحسن تكليفه .

والجواب ، إنما لم قل إن الغرض بالتكليف إنما هو الوصول إلى التواب ،
وإنما الغرض في ذلك تريض النفس إلى درجة لا تتألى إلا بالتكليف ، وذلك
تأملت في من العلوم من حاله أنه يصل إلى التواب ومن العلوم من حاله أنه
لا يصل على سواء ، والتصل بهذه الجملة الكلام في تكليف من العلوم من حاله
أنه يسكن .

وقبل بوجه حسن هذا التكليف وقبحة مثل كثير من الناس ، حتى أن
المتلذذ قد جربوا بذلك إلى من الصانع ، وقالوا : لو كان هذا صانع حكيم لما
صدر من جبهته مثل هذا التكليف .

وجعلت المجربة هذه المسألة من أعظم شبههم في الجبر وإضافة القباح إلى الله
تعالى ، وقالوا إن هذا التكليف قيح لا محالة ، وقد حسن من الله تعالى ؛
وكذلك المثل في سائر القبايح .

والأصل في هذا أن تعلم أن من خالفنا إيماناً يكون مقراً بالصانع أو مفكراً ،
ولا معنى لمكالمة من أنكر الصانع في هذه المسألة كما لا يحسن أن نكلم اليهود

وعلى أن ذلك لو مدح في حسن التكليف لوجب منه في الشاهد ، حتى لا يحسن من أحدنا أن يقدم الطعام إلى من لا يقبل ، ومعلوم خلافه .
فلن قل : ما أنكرتم أنه إنما قبح تكليف المكافر لأنه تعالى عالم من حبه أنه يكفر ؟ وجوابنا على ذلك لو قبح من الله تعالى تكليف المكافر لعدم بأنه يكفر ، لوجب أن يضح من الواحد منا تقديم الطعام إلى الغير فلم بأنه لا يتناول ولا يفتنع به ، وكذلك يجب أن يقبح لإدلاء الحلل إلى الطريق فلم بأنه لا يشتبه به .

فلن قل : وكذا أقول ، قلنا : لو قبح مع العلم قبح مع غلبة الشك ، لأن القبح والتشديد بيان قبحا طريقه للمنافع والفساد ألا ترى أن أحدنا لو غلب على أنه أن يربح في سفره فإنه يحسن منه ذلك السفر كما يحسن مع العلم .

وبالعكس من هذا ، لو غلب على أنه يحسر ، فإنه لا يحسن منه أن يسافر .
كما لا يحسن مع العلم ، فسكان يجب أن يفتح من الواحد منا إدلاء الحلل إلى الطريق إذا غلب على أنه لا يشتبه به ، وأن يقبح منه تقديم الطعام إلى الجائع إذا غلب على أنه لا يفتنع به ولا يتناوله ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، ظهر كان العلم بالقبول شرطاً في كون التهمة نسة ، لوجب إذا قبل التهمة أن تخرج التهمة عن كونها نسة ، حتى لا يكون الواحد منا متسماً بالغيرة وإن أوصل إليه ما يفتنع به ، بأن لا يعلم أنه هل يشيل أم لا ، وهذا يحسن أن لا يحسن من الواحد منا تقديم الطعام إلى الجائع وإن بلغ في المروج عليه ، ولا إدلاء الحلل إلى الطريق ، بأن لا يكون عالماً أنه هل يتناول ذلك الطعام لو يشتبه بذلك الحلل أو لا يشتبه ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، بين العلم نابع العلوم غير مؤثر فيه ؛ فلو لا ذلك ، وإلا كان يجب

في المسح على الملقين مع إسكارهم النبوة ، وإذا كان من القرنين بالمسح ، فالتكلام عليه إما أن يكون على الجلة ، أو على التفصيل .

وطريقة الجلة في هذا ، هي أن نقول : إن هذا التكليف صدر من جهة الله تعالى ، وقد ثبت عنه وحكمته وأنه لا يختار القبيح ولا يفتنه ، فلا بد أن يكون حسناً ، إذ لو كان قبيحاً لم يفتنه الله تعالى ؛ وبهذا الوجه نحل شبهة العاصي من أصحابنا ، ونجيب بهذه الطريقة ، ونقول له : إن هذا القدر كافيك ، ولست نحتاج إلى أن نعلم وجه الحسن في ذلك على طريقة التفصيل ؛ فبهذه الطريقة :
وطريقة التفصيل ، هو أن نقول : قد ثبت حسن تكليف المؤمن ، ولا وجه لحسنه إلا أنه تعالى أغفره على ما كلفه وقوى دواعيه إليه وأزاح عنه فيه . وهذا كله في حق المكافر ثابت ثباته في حق المؤمن ، ولا فرق بينهما إلا من حيث أن المؤمن أحسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله قائم ، ولم يحسن المكفر الاختيار لنفسه لشكواه فمؤمن ، وذلك لا يخرج القديم تعالى من أن يكون مفضلاً عليها جميعاً .

وصار الحال في ذلك كالحال في من أدلى حبه إلى غريبين فيشتبه به .
ثبت أحداه به وتخاص ، ولم يشتبه به الآخر قطب ؛ وكذلك في من تقدم الطعام إلى جاسين قد استولى عليها المروج وأشراف على الملاك لكاه .
تناول أحداهما من الطعام فلم يمت ، ولم يتناول الآخر فمات وهو . فسكان .
القديم للطعام والمدة في التحصيل يكون متما عليها على سواء ، ولا يقال إنه إما أن يكون متما على الذي قبل دون من لم يقبل ، كذلك جهنا .

فلن قل : المؤمن اختار الإيمان ، وهذا غير ثابت في المكافر . قلنا : إن اختيار المؤمن للإيمان متأخر عن التكليف فكيف يصير وجهاً في حسنه .
أن العلوم أن وجه الحسن لابد من أن يشارن .

إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن التكليف غير منقول على هذا الوجه ، فلم يجب أن يكون حجة .

بين ذلك ، أن عرض القدم نال بالتكليف ليس إلا تعريض التكليف للتراب ، وذلك حاصل في هذا التكليف حصوله في تكليف من المعلوم من حاله أنه يؤمن .

فإن قيل : لإدلاء الجدل إلى الفرق مع العلم أنه لا يستلزم به ، ودفع السكين إلى من المعلوم من حاله أنه يقتل به نفسه قبيح ، وهذه صورة تكليف الله تعالى من المعلوم من حاله أنه يفكر ، فيجب أن يكون قبيحاً .

قيل له : إن القتل إثمه الجليل ، والدفع إلى السكين ينظر في حاله ، فإن كانا متشككين من قتل أنفسهما قبل إدلاء الجدل ودفع السكين إليهما ، ولكن المعلوم من حالهما أنهما لا يقتلان أنفسهما إلا عند إدلاء الجدل ودفع السكين ، فإن إدلاء الجدل ودفع السكين إليهما قبيح ، لأنه يكون مفسدة ؛ وإن كانا لا يشككان من الضيق والقتل إلا بهذا الجدل وهذا السكين ولا يشككان من التخلص إلا بهما ، فإنه يحسن إدلاء الجدل ودفع السكين إليهما لأنه يكون تمكيفاً ؛ وهذا الأخير هو صورة التكليف ، فلا يجب أن يكون قبيحاً . وليس يجوز أن يقال : إن هذا التمكن قبيح لأنه كما هو تمكن من الحسن فهو تمكن من القبيح ، لأنه لو قبح لهذا الوجه لزم أن يوجب كل تمكن في العالم ، إذ التمكن من الحسن لا يتصور إلا وهو تمكن من القبيح ، وهذا لأجل أن القدرة على الشيء قدرة على جنس ضده ، فإما من قدرة تمكن من أن يقتل بها الخير ^(١) ألا ويمكن أن يقتل بها الشر .

إذا علم أحدنا القدم نال بصفاته ، أن يكون كون القدم نال مستغنياً إلى علمه ، حتى إذا زال زال ، وذلك محال . بين ذلك ، أن العلم إنما يتعلق بالشيء على ما هو به ، وما هذه حاله لا يجوز إلا أن يكون مؤثراً .

فإن قيل : إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فقد أمر به بالتكليف . وجوابه ، أن الكافر إنما استمر فعله حيث شاء الاختيار لنفسه ولم يجر الإيمان ، مع أنه كان يمكنه اختياره على الكفر .

فإن قيل : ليس نال التكليف لكان لا يستمر به الكافر ؟ قلنا : إنه وإن كان كذلك ، إلا أن القدم نال لا يخرج من أن يكون منسباً إليه بتكليفه إليه ، مع أن فرضه تعرضه إلى درجة لا نال إلا به ؛ وصار الحال فيه كالحال في من تمسك على غيره بدنايره فصبها ذلك الغير وانغمس لكانها ، فكأن لا يقال : إن السلي يخرج بذلك من كونه منسباً متفضلاً عليه ، كذلك هي . بين ذلك ، أن الصبي قد تميز ليس هو السلي فإما صبها هو بنفسه ، كذلك هي . ليس هو الله تعالى ، بل الكافر هو للقر بنفسه حيث اختار الكفر حتى استوجب به العقوبة .

فإن قيل : إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فإن تكليفه له والحال هذه يكون حجة ، ونحن قيل أن يجب من ذلك بين حقيقة البت

اعلم أن القبيح ، كل فعل يفسد التعامل من دون عوض منه ، وذلك أن يركب أحدنا الأحوال والأخطار ليرجع على عدم حرمها ، مع أنه يقدر على تحصيل هذا القدر بسهولة ، ونحو أن يتأثر أنبياء بأجرة ثلثة ليصب الماء من نهر إلى نهر ، من دون أن يكون له في ذلك غرض .

طريق البت

فإن قيل : إذا كان يقبح من الله تعالى أن يكلف زيداً إذا علم من حاله عدم
أنه يكفر عند تكليفه إليه ، فلا ينبغي تكليفه^(١) مع العلم أنه ضمه بكفر
أولاً وأخيراً .

قيل له : ما ذكرته أولاً إنما يقبح لأنه يكون مفسدة ، وليس هذا الثاني من
المفسدة في شيء ، بل هو ممكن ، فلا يجب فيه على ما علمته .

فإن قيل : إن التقديم تعالى إذا ما كلفنا ، فلا بد من أن يريد منا ما يتفق
التكليف ليحسن منه تكليفه إلينا ، والإرادة لا تتفق بما العلوم من حاله أنه
لا يقبح ، فكيف يحسن من تكليف من العلوم من حاله أنه يكفر .

قيل له : إن هذا ينبغي على أن الإرادة لا تتفق بما العلوم أنه لا يقبح .
وليس كذلك ، فإن الإرادة تتفق بما العلوم أنه يقبح وبما العلوم أنه لا يقبح على
سواء . وقولهم : إنما يتفق بما العلوم أنه لا يقبح نحن قد أطلبناه لما تقدم
وذكرنا أن الحق من أقسام الكلام وليس كذلك الإرادة . بين ذلك وبرهان
أن الإرادة إذا تعلقت بالشيء ، فإنما تتفق به لصحة حدوثه ، وما العلوم أنه
لا يقبح كالعلوم أنه يقبح في صحة الحدوث ، فكيف لا تتفق به الإرادة . والله
ما قلناه !

فإن قيل : نحن لا نسلم أن ما العلوم أنه يقبح كالعلوم أنه يقبح في صحة
الحدوث ، فإن القدرة على خلاف العلوم محال عندنا .

وجوابنا عنه ، أنه لو كانت القدرة على خلاف العلوم محالاً ، لكان
من المتعذر على الشيء أن يكون علواً على الضدين ، لأن العلوم إنما هو
أحداهما لا محالة ، وفي علمنا بأن القادر قادر على الضدين دليل على فساد ما قلناه .
فإن قيل : ومن أين ثبت لكم أن القدرة تتفق بالضدين ، وأن القادر على

الشيء لا بد أن يكون قادراً عليها ؟

قلنا : إن هذه المسألة قد استقصيناها فيما تقدم عند الكلام في الاستطاعة ،
ولا معنى لذكرها .

فإن قيل : إذا كان غرض التقديم تعالى بالتكليف دفع العباد وأن يصرفوا
إلى التوابع ، فخلاصهم ما إذا أتوا به استحقوا الفسخ والتوب ، وإذا لم يأتوا
به لم يستحقوا الفسخ والتوب ؟

قيل له : إن ما ذكرته هو التوافق ، ولا يحسن التكليف بها ابتداء ، إذ
لأنه حسن التكليف بها إلا كونها مسببة لقراض داعية إليها ؛ على أنها قد
ذكرنا غير مرة ، أن التكليف ليس الفرض به وصول المكلف إلى التوب
على كل حال ، وإنما الفرض تحريمه إلى درجة لا تنال إلا به ، وهذا حاصل
سواء وصل للمكلف إلى التوب أو لم يصل .

فإن قيل : إنه تعالى إذا كلف الكافر وعلم من حاله أنه لا يؤمن فكأنه أمر
بجوده ، وفكك طمسه ؛ وأيضاً فقد كلفه ما لا يطيقه ، لأن القدرة على خلاف
العلوم محال . وجوابنا ، أن ما قلناه أولاً فلا يصح ، لأن التحصيل هو ما يصير
الشيء جاهلاً ، والإيمان لا حظ له في ذلك ؛ وأيضاً فإن التقديم تعالى كما علم من
حال الكافر أنه لا يؤمن ، فقد علم من حاله أنه لو أخار الإيمان قدر عليه ،
وهذا هو الحق يحتاج إليه المكلف في اختيار الإيمان ، لا علم الله تعالى به . وأما
ما ذكرته تأييداً ، فقد أجبت عنه ، وبيننا أن العلوم أنه يقبح ، كالعلوم أنه لا يقبح
في تنافي القدرة به ، ففسد ما ذكرتموه .

وقد أورد رحمه الله وجهاً آخر على وجه الإيهام^(١) والقرين ، فقال : لو لم

يكلف الله تعالى إلا من المعلوم من حاله أنه يؤمن بحدوث ذلك إغراء بالصحيح ،
والإغراء بالصحيح قبيح . بين ذلك وبرحمته ، أن الرء - إذا علم أنه لا يكلفه الله
تعالى إلا وقد علم من حاله أنه يؤمن لاحتماله وأنه يصل إلى الثواب كان مغري
بالصحيح ، وذلك قاسد ، وفي فساد دليل على أنه تعالى كما يكلف من المعلوم من
حال أنه يؤمن ، فإنه يكلف من المعلوم من حاله أنه يكفر ، ولا بد من ذلك
ليعلم المكلف أن الأمر فيها بنفسه أو بغيره موكول إلى اختياره ومنفوض إليه ،
فإن أحسن الاختيار لنفسه واختار الإيمان فخلص من العقاب وظهر بالثواب ،
وإن أساء الاختيار واختار الكفر استوجب من الله العقوبة .

يعمل من هذه الجهة أن تكليف الكافر كتكليف المؤمن في الحسن ،
ولا خلاف في هذا ، وإنما الخلاف في وجه حسن تكليف الله تعالى من المعلوم
أنه يكفر ؛ فمقدنا أنه إما حسن تكليفه لأن الله تعالى عرّضه لدرجة لا تبال
إلا بالتكليف وهي درجة الثواب ، وعند شيخنا أبي القاسم أنه إما حسن تكليفه
لأنه أصح ، وأراد بالأصلح الأضع ، حتى قال : إنه يحسن من الله تعالى
تكليف زيد إذا علم أن عند تكليفه يؤمن جماعة من الناس وإن كان المعلوم
من حاله أنه لا يؤمن ، لأن الاعتبار بكثرة النفع ، وذلك قاسد عسدا ، لأن
تكليف الغير نفع الغير يكون غلظا ، وإن بلغ ذلك النفع ، ما بلغ ولا ذلك ، وإلا
كان لا يكون في العالم علم ، فإما من شيء ، إلا وفيه نفع العظام وأهل بيته ، وفي
عدمه كثره .

الأصل

فصل ، في وجوب الألفاظ^(١) وذكر الخلاف فيه

وقيل للشروع في المسألة ذكر حقيقة التكليف جريا على المسألة لا الزيادة .

(١) في الحديث تصديق جده لوجهه الصواب والمسألة وشراء . أخر الحديث ٢ : ٥٨٩
وما بعدها ، وطريقة التكليف من أمهات الشرعيات هي أساليب القردة .

اعلم ، أن التكليف هو كل ما يختار عند الرء الواجب ويتجنب القبيح ، أو
ما يكون عنده أقرب إما إلى الخير أو إلى ترك القبيح .

والأصل يختلف عليه فرما يسي توفيقا ، وربما يسي عسدا ، إلى غير
ذلك . وسند ذكر حقيقة هذه الألفاظ في مواضعها الثلاثة بها إن شاء الله تعالى .

ثم إن ما هذا حاله لا يختار ؛ إما أن يكون من قبل الله تعالى ، أو من قبل
غير الله .

وإذا كان من قبل غير الله جل جلاله ؛ فإما أن يكون من فضلا ، أو من
خيل غيرنا .

فإن كان من فضلا وكان لطفنا لنا بحسب علينا فله إذا جرى مجرى المجزي
من الضرر ؛ ونحونا إذا جرى مجرى المجزي التصحر من الضرر اعتبارا من التوافل ،
فإنه ليس يجب أن ننزل ما هو لطف فيها ، لأنها إذا كانت لا يستعسر بتركها
أصلا ، فلأن لا يستعسر بترك ما هو لطف تابع لما أولى . فإذا كان من قبل غيرنا
خلا بخير ؛ إما أن يكون المعلوم من حاله أنه قبل ذلك القيل ؛ فإنه يحسن من
الله تعالى أن يكلفنا التكليف الذي يكون ذلك القيل لطفنا لنا فيه ، وإن كان
المعلوم من حاله أنه لا قبل فإنه لا يحسن بل يسيح ، فلهذا جعلنا ما قدمه في هذه
المسألة . ونورد بعد ذلك إلى ذكر الخلاف فيه .

اعلم ، أن الخلاف في هذه المسألة ، م هوذا المجيزة ، ويشتر بين الضعيف ،
وأصحابه من الهندوين .

وإن كان لا يتحقق الخلاف مع المجيزة في هذه المسألة ، لأن التكليف إذا كان
لا يرجع به إلا إلى ما يختار الرء عند فضلا أو تركا ، أو يكون أقرب عند إلى

اختياره ، والقوم قد أجلوا القول بالاختيار رأساً ، فلم يكن الكلام في ذلك معهم وجه ؛ وأيضاً ، فإن اللطف إذا كان لا لوجه إلا لأنه زينة في تمكين المكلف أو لإزالة عنه ، والقوم يجوزون على الله تعالى تكليف ما لا يطاق ، لم يكن لمكالتهم في هذه المسألة وجه .

فلا بد مع هذا من التمسك

فإن لا يصح اختلاف معهم ، وإنما يقع الخلاف من بشرين للبشر ومن نابه .

وم قد ذهبوا إلى أن اللطف لا يجب على الله تعالى ، وحملوا الآية في ذلك ، أن اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عجز ، لأنه لمن مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من الأنطاف ما هو فضل به لاختيار الواجب وتجنب التقيح ، فلما وجدنا في المكلفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه ، نبيها أن ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى .

فأما عندنا ، فإن الأمر بخلاف ما يقوله بشر وأصحابه ، إذ ليس يتبع أن يكون في المكلفين من يعلم الله تعالى من حاله أنه إن فعل به بعض الأفضل كان عند ذلك يختار الواجب وتجنب التقيح أو يكون أقرب إلى ذلك ، وفيهم من هو خلافه ، حتى إن فعل به كل ما فعل لم يمتز عنه واجباً ولا اجتناب قبيحاً .

وإذا قلنا قد علمت هذا ، عاين أن خبرنا المتقدمين كانوا يعلقون القول بوجوب الأنطاف إطلاقاً ، ولا وجه لذلك ، بل يجب أن يقسم الكلام فيه ويفصل ، فنقول :

إن المقام إما أن يكون متعلقاً بالتكليف ، أو مقارناً له ، أو متأخراً عنه ، ولا رابع .

فإن كان متقدماً فلا شك في أنه لا يجب ، لأنه إذا كان لا يجب إلا لفصله إزاحة عن المكلف ، ولا تكليف هناك حتى يجب هذا اللطف لمكانه . وأيضاً فإنه إذا جرى مجرى التمكن ، ومعلوم أن التمكن قبل التكليف لا يجب ، فكذلك اللطف .

وإذا كان مقارناً له فلا شبهة أيضاً في أنه لا يجب ، لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب ، بل القديم تعالى متفضل به مبتداً ، ولأن لا يجب ما هو تابع له أولاً ، فصح أن مراد الشارع بذلك الإطلاق ما ذكرناه .

ثم لا يفرق الحلال بين ما إذا كان لشأن في الواجبات ، وبين ما إذا كان لشأن في التوافل ، فإنه تعالى كما تكلفنا الواجبات قد تكلفنا التوافل أيضاً ، فكان يجب عليه اللطف سواء كان لشأن في فريضة أو في نافلة ، بخلاف الواحد مناه إذا ثبت هذا ، فالحق يدل على صحة ما اخترناه من للشعب ، هو أنه تعالى إذا تكلف المكلف ولكن غرضه بذلك تربيته إلى درجة التوابع ، وعلم أن في مقدوره ما هو فضل به لاختياره عند الواجب واجتناب التقيح فلا بد من أن يفعل به ذلك الفضل ، وإلا عاد بالتقص على غرضه ، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا أراد من بعض أصدقائه أن يحميه إلى طامه قد اتفقه ، وعلم من حاله أنه لا يحميه إلى طامه قد اتفقه ، وعلم من حاله أنه لا يحميه إلى طامه إلا إذا بحث إليه بعض أمرته من ولد أو غيره ، فإنه يجب عليه أن يبحث ، حتى إذا لم يفعل عاد بالتقص على غرضه ، كذلك همنا .

فإن قيل : إن ذلك إما واجب في التشدد لأنه يستتر بإغاث ما أغنى إن لم يحبه صديقه ، وهذا غير ثابت في القديم جل وعز .

وجوابنا ، إما غرض الكلام فيمن لا يبال بهذا التمسك ولا يقع ذلك في عينه ،

وقول: إنه لو استبر به ذلك العلى ثم لا يضل ما ذكرناه، فإنه يكون عالماً بالتقضى على غرضه؛ كذلك كان منه في مسائلنا.

فإن قيل: لو كان الأمر على ما ذكرتموه، لكان يجب في الواحد منا إذا أراد أن يضيف غيره، وعلم من حاله أنه لا يجيب إلا بإذنه، فيبالات أملاكه أن يجب ذلك عليه، وأيضاً فكان يجب إذا قال لعمده: استقى شربة من ماء أو تلوى هذا الكوز، وعلم من حاله أنه لا يجيب إلا إذا مكته عنه أو اعتق رقيقته أن يجب ذلك عليه، وسقط خلافه.

وجوابنا عن الأول، أن أحداً إنما يضل ذلك فضع وهدر الجبل، أما إذا بلغ الأمر إلى هذا الحد، فمن داعيه يتبر لا محالة ولا يستبر على ذلك، لأن ما يفتنه بذلك من الضرر أضاع ما كان يرجوه منه من النفع والهدر الجبل، ولا تسمح النفس ببذل الأموال النفيسة في تداول هذا القدر من الذكر؛ ولهذا إن كان يريد ضيافته ملك، وعلم أن في ضيافته ضماً يوزي ذلك القدر، فإنه يحسن على يجب.

وهكذا الجواب عن الثاني، لأن للولي إذا علم من حاله أنه يموت من العطش إن لم يشرب تلك الشربة، وعلم أنه لا يقبها إلا إذا اعتقه، فإنه يجب عليه ذلك، وإلا عاد بالتقضى على غرضه.

فإن قيل: لو كان كذلك، لكان يجب إذا أراد أحدنا استعطاء جماعة من الكفار إلى الإسلام، وعلم من حالهم أنهم لا يجيبون إلا إذا شاطروهم على ماله أن يجب عليه، وإلا كان عالماً بالتقضى على غرضه على ما ذكرتموه في مسائلنا.

قيل له: إن أحدنا إذا استدعى غيره إلى الإسلام، فإنما يضل ذلك لإختاره.

فذكر الحسن والرضا، وربما لا تصح نفسه يضل نصف ماله في ذلك، حتى لو قدرنا أن يكون هذا القى يدعو إلى الإسلام له أخوان وأنياع يعظم أمر داعيه إلى الإسلام ويضم شأنه، لكان يجب عليه أن يشاطره على ماله، وإلا عاد على غرضه بالتقضى على ما تقدم.

حين ما ذكرنا وبوضه، أنه إذا لم يقصد دعوة الغير إلى الإسلام هذا القى ذكرناه، فلا وجه بذكر بلاقع الغير؛ وليس يلزمه تحمل لشقة دفع الغير لأنه ليس بمكلف، وإنما الله تعالى هو المكلف القى لا غرض له في تركه إلا لإخفه، فشارك أحدنا الآخر.

ومن خالف في هذه المسألة فقد عني منفعه على أصل عايد، وهو أنه ما من مكلف إلا وفي مقدوره الله تعالى من الطلب ما لو ضله به لا يختار عنده الواجب واجتنب القبيح، فما وجدنا في المكلفين من أطاع وفيهم من عصى، نبيتنا أن الأنكاف غير واجبة على الله تعالى. ونحن قد أخذنا هذا الذنب في أول المسألة، ونبيتنا أنه لا يمنع أن يعلم الله تعالى من حال بعضهم أنه إن فعل به ما ضل فإنه لا يصير لعلنا له^(١). وكذلك نظير في الشاهد؛ فإنه لا يمنع أن يكون لأحدنا وهان، علم من حال أحدنا أنه لو سلك معه طريقة الفرق فإنه يختلف إلى السكب ويقل على الضمير ويشتمل بما يريد منه، ويعلم من حال الآخر أنه إن فعل به ما ضل من الفرق والفتن فإنه لا يختار ذلك، كذلك في مسائلنا؛ ولا يمنع أن يكون حال المكلفين مع الله تعالى هذا الحال.

ومن أسف ما يفتنون به في الأصل ويذكرونه في نصرته هذا الذنب، فلو علم: إنه تعالى قادر قاته، ومن حق القادر قاته أن يكون قادراً على سائر

أجاس للتدورات ، ومن التدورات الألفاظ ، فيجب أن يكون قادراً عليها .
 وجوابنا ، أن المخلقة ليس من أجاس للتدورات حتى إذا كان الله تعالى
 قادراً فإياه وجب قدرته عليه ، فسد ما ينشأ .

يبين ما ذكرناه ، أن المخلقة هو ما يختار المرء منه الواجب ويحجب القبيح ،
 وليس هذا جسداً محصوراً يجب في القادر فإياه أن يكون قادراً عليه
 لا محال .

ومن ذلك فيلسم للصاحبة على المفسدة ، قالوا : إذا كان الله تعالى قادراً على
 أن يفعل من المفسدة ما يفيد به كل أحد ، وجب أن يكون قادراً على أن يفعل
 من المصلحة ما يصلح به كل أحد . وجوابنا ، أنا لو خيلنا قضية العقل لسكنا
 لأنهم أنه تعالى قادر على ما لو فيه بجميع السالكين لفسدوا عنده ، غير أن السمع
 ورد بذلك ، وهو قوله : « **لعلنا الإنسان ليطغى أن رآه مستغنياً^(١)** » وقوله :
 « **ولو يستطع لفرق لعباده ليلوا^(٢) والأرض^(٣)** » ، فلم يفصل بين عبد وعبد ،
 ومثل هذه الدلالة غير ثابتة في المصلحة ، فبقى على أصل العقل ، وإذا كان هذا
 هكذا فقد بطل التباس .

فإن قيل : أنسا ندبنا إلى أن سأل الله تعالى العصاة والخطيئة ، وأن قول
 مثلاً : اللهم وقتنا لما نحب ونكره ونسخط ، وغير ذلك من
 الدعوات ؟ فلو كان الأمر على ما ذكرتموه من أنه ليس في مقدور الله تعالى من
 الألفاظ ما لو فيه بكل أحد لصالح عنده ولا اختار الواجب واجتنب القبيح ،
 لسكان يجب أن لا يصح هذا القول وهذا الدعاء والسؤال .

وجوابنا ، أنا إنما ندبنا إلى هذا السؤال مشروطاً بأن يكون ذلك في القصور
 وإن كان الشرط غير منطوق به ، فالشرط وإن لم ينطق به فهو في حكم المنطوق
 به ، فهذا جملة ما ذكره في هذه المسألة .

فضل

أورد رحمه الله بعد هذه الجملة ، السلام فيها بنا من التمس من جهة الله تعالى .
 وكان ينبغي أن تذكر قبل الشروع في المسألة حقيقة العفة والتمس وما ينصل
 بذلك ، إلا أننا فرغنا عنه في أول الكتاب ، لم نذكره هنا كراهة التطويل !
 والذي ذكره هنا ما يختص هذا الموضع .

اعلم أن التمس على ضربين :

أحدهما ، لا يقدر عليه إلا الله تعالى ، وذلك نحو الإحياء والافتقار وخلق
 الشهوة والنسوة وأكال العقل ، ولا شك في أن ما هذا حاله فإن الله تعالى هو
 المتفرد به ، لأن غيره جل وعز لا يقدر عليه .
 والآخر ، يقدر عليه غير الله تعالى ، كما يقدر هو جل وعز عليه .

وذلك ينقسم إلى : ما يصل إلينا من جهة الله تعالى على الحقيقة ، وإلى ما يكون
 في الحكم كأنه من جهة تعالى .

الأول ، نحو النسخ التي تصل إلينا بطريقة الإرث ، فإنها إنما تصل إلينا من
 جهة الله تعالى ، فهو شرعت الشريعة على هذا الوجه وإلا كما قول : إن الله
 وقد خلقه صاحبه ، لمن سبق إليه وحلوه أولاً^(١) ، ولا يكون به الأقرباء
 أولى من الأجانب ، ولا بعضهم أولى من بعض .

والثاني ، هو كالمليات والمصدقات والمدايا وغيرها ، فإنها في الحكم كأنها من قبل الله تعالى ، وإن كان التولي لها غيره تعالى ، فغلا خلقه الواسع والوهاب والوهاب له ، وجعل أحدهما بحيث يرغب في العبة والآخر يقبل منه ذلك ويعكسها من النفع والاعتنع ، وإلا كان لا يصح من أحد هبة ، ولا يتسكن أحد من قبولها والاعتناع بها ، وإذا كان الواحد منا يكون متمسكاً على الغير بالمية وإن كان لا يتعلق به إلا من وجه واحد ، فالتقديم تعالى بأن يكون متمسكاً بها وقد نزلت به من كل وجه أولى وأخرى^(١) .

فإن قيل : لو كان الأثر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون التقديم تعالى متمسكاً علينا بالسكيت ، عليه نستحق الثواب وبه نحصل إليه . قلنا : هكذا قول ، لأنه لا فرق في الخدمة بين أن تكون منفعة يمكن الاكتفاء بها ، وبين أن تكون مؤدية إلى المنفعة ، هذا على ما مر في صدر الكتاب .

فإن قيل : يلزم على هذا أن يكون التقديم تعالى متمسكاً بالإيمان ، وأن يستحق من جهتنا الشكر عليه ، قلنا : كذلك قول ، إلا أننا لا نطلق القول به لأنه يوم الحظ ، بين ذلك ، أنه هو الذي خلقنا وأحيانا وأقدرنا وأكمل حقوقنا وخلق فينا شهوة التبع أو غيرة الحسن ، وكلنا وجعلنا بحيث أمكننا اختيار الإيمان بدلاً من الكفر . والكفر بدلاً من الإيمان ، وعرضنا بذلك إلى درجة الثواب ، فكانه هو الذي خلق فينا الإيمان وأسلم به علينا ، إلا أننا لا نطلق القول بذلك لما ذكرناه من كونه موهماً للحظ ، حق لو لم يوم ذلك ، وعرف من حالنا أننا لا نثق به أنه هو الذي خلق الإيمان فينا ، وأنه لا يستحق الشكر عليه غداً ، وإنما يستحق الشكر على مقدمته ، ولجوزنا إطلاق القول في ذلك . فينه طريقة القول في هذا الفصل .

(١) وأسن ، ر م

فصل ، في القرآن^(١) وذكر المطلق فيه .

ودوجه اتصاله بلب البدل هو ، أن القرآن فعل من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقع ، وعلى وجه آخر فيحسن ولب البدل كلام في أفعاله ، وما يجوز أن ينطه وما لا يجوز .

وأجابه ، فإنه له بما كنا فيه من قبل اتصالاً شديداً ، فإنه من إحدى نعم الله على من أعظم لهم ، فإنه يرسم الحلال والحرام ، وبه تعرف الشرع والأحكام وقد اختلف الناس فيه اختلافًا كبيراً .

فقد ذهبت المشوبة التوابت من الخاتبة إلى أن هذا القرآن للتو في الجارب والكتوب في الصايف غير حقوق ولا محدث ، بل تقديم مع الله تعالى .

وذهبت الكلالية إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أزلي قائم بذاته تعالى ، مع أنه شيء واحد نود له بحيل وزبور وفرقان ، وأن هذا الذي نسمعه ونفقه حكاية كلام الله تعالى ، وفرقوا بين الشاهد والشائب ، وما دروا أن ذلك يوجب عليهم قدم الحكاية أو حدوث الحكى . فإن الحكاية والحكى لا يدان بكونا من حسن واحد ، ولا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث .

(١) الحديث في القرآن وكلام الله من أم الكتابي عرضت لشكره للإمام ، وقد أقرت معه ، كبير ، في صفوف العلماء ، والثناء ، وأرسلت بجماعة كبيرة عرف بجمعة الإمام أحمد بن حنبل . وكان أحد طائفتين التابعتين من القرآن يقولون لم خير محلول - فترجم الفقرة بهذا القول . فقال القرآن ، واستطردوا فحسنه عتبة من أعظم المعاني ، وهو المأثور ، ووزيراً من أطعم وداراً من التباس هو أحد بن أبي ذؤانف ، وذهب جماعة الخلفاء كثيرين ، وبهتوا فاشكروا بأنه خير محلول على راجع وليس لهم من أمور الحكم شيء . وراىهم القائلون ينتق القرآن تحت ضغط الناس ، وخرج أحد بن حنبل من الجنة عارفاً يصرخ به القائل في الجبابرة على العبدية ، كما سجل الفقرة بوقوفهم وعلاقتهم أثناء الناس ، باليد على القرآن برأيهم أسوأ من على التذلل في المنة : هسكرا : مع أمير وروادع المأثور .

وقالوا : إن كلامنا هو الذي نسمه ؛ وليس هو معنى قائم بذات التكليم
ككلام الله تعالى ، وإل هذا الذهب ذهب الأشمري ؛ إلا أنه لما رأى أن قوله :
أن الذي نغوه في المخاريب وتكتبه في الصالحين حكاية كلام الله تعالى يجب
أن يكون كلامه أيضاً محدثاً وأصواتاً وحروفاً ، لأن الحكاية يجب أن تكون
من جنس المحكى ، قال : إن هذا للسوء هو عبارة كلام الله تعالى ؛ ولم يدرك
أن العبارة يجب أن تكون من جنس المعبر عنه ، إلا أنه قد جرى على القياس
فقال : التكلام معنى قائم بذات التكليم من دون فرق بين الشاهد والشائب ،
فلقد أصاب في خطئه هذا .

وأما مذهبا في ذلك ، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووجهه ، وهو محفوظ
عبد (١) ، وأنه الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته ، وجسد دلائله
على الأحكام لترجع إليه في الحلال والحرام ، واستوجب هذا بذات الحمد والشكر
والتعبد والتعديس . وإن هو الذي نسمه اليوم ونغوه ، وإن لم يكن محدثاً من
جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة ، كما يضاف ما نشده اليوم من قصيد
أمرى ، التمس على الحقيقة ، وإن لم يكن محدثاً لما من جهة الآن .

وإذا قد فرغنا من ذكر شطر الخلاف في هذه المسألة ، سرود إلى الكلام فيها ،
ونذكر حقيقة الكلام ، وأنه الحروف المنظومة والأصوات المتقطعة .

(١) هذا الموضع يطلق مختلفات الله عند شتى سمات الأرية ، ويطلق على هذه الله
بطنونها ، وقوله أورد القس في باب العدل والأمان كما رأينا . وليس التكليم في أن
الذين قالوا بالسمات الأرية قد أمثروا كلام الله قديماً ، وأول من قال بهذا من القس هو
ابن كلاب لأن السلف كانوا يصحون من وصف القرآن بأنه قديم ، وهو لفظ : أنه قد عثر
لكن هترة زائدة أن كلام الله مخلوق سمعت ، ووجد الأشمري خطأ لأن كلام الله كلام
الجنس الأزل للقديم ، والكلام اللطيف بالأمم والجنس والمجر ، وهو حديث .

إلا أن هذا لا يصح إيرادها على طريق التعديد ، لأن الحروف المنظومة هي
الأصوات المتقطعة ، والأصوات المتقطعة هي الحروف المنظومة على الصحيح من
الذهب ، الذي اختاره شيخنا أبو هاشم ، فيكون في محذور لا فائدة فيه .
بين ذلك ، أن الأصوات المتقطعة لو كانت أمراً زائداً على الحروف
للمنظومة لصح فيها طريقة الإفعال إذ لا علاقة ، ولأن الحروف جمع ، وأصل الجمع
ثلاثة ، وهذا يقتضي أن لا يكون المخرجين كلاماً ، وليس كذلك ، فإن قولنا :
مر ، وس ، وق ، وكل ، حرفان مع أنه كلام .

فلأول أن قول في حده ، هو ما اعظم من حرفين فصاعداً ، أو ما له نظام
من الحروف بخصوص .

فلان لم على هذا أن لا يكون قولم ف ، وع ، كلاماً ؛ لأن ف ، وع ، حرفان .
بين ذلك ، وإذا وقت عليه ، فذلك قول في الوقت ف ، وع ، بذلك على
هذا هو أنهم تعصوا على أنه لا يصح الابتداء إلا بالتحريك ، ولا الوقت إلا على
الساكن ، فقولنا أن : ف وع حرفان ، وإلا فكيف يصح الابتداء به والوقت
عليه ، فصح ما قلناه .

ولا يجب علينا تعدد ما الكلام بما له نظام ، فإن أكثر ما في ذلك أنه
محدد بالجزء ، وذلك ما نح .

ولا يجب أن يكون مفيداً ، بخلاف مذاهب إليه شيخنا أبو هاشم ، وإلا كانوا
يصلون الليل من أقسام الكلام وقد عروء منه .

وأما فكل الكلام هو ما يفيد ، على ما يمكن من أي هاشم ، لكن يجب
عند الأصاح والاشارة بالرأس أنه يمكن كلاماً ، وسلم خلاه .

والأحكام ، ولذلك قلنا : إن كلام الله تعالى لا يجوز أن يبرى عن العائدة ، حتى لا يجوز أن يعاطبها بخطاب ثم لا يربط به شيئاً أو يربط به غير ظاهره ، ولا يمتنع ، لأن ذلك يتناول في التقيح منزلة مخاطبة فرعى بالبرية والعرف بالزنجية ، فكأن أن ذلك لا يحسن على بعد من باب العبث ، كذلك في مسائلنا .

فمثل من هذه الجهة ، أن كلام الله تعالى إنما يكون مرة إذا كان على الحد الذي ذكرناه ، فأما إذا كان الأخر في ذلك على ما يفوه هؤلاء المجردة ، فإنه مما لا يثبت فيه شيء من ذلك ، سبباً إذا أتيتهم قديماً ؛ فعلوم أنه لا يصح الاعتناء بالقديم ، ^(١) خاصة إذا جوزوا عليه الكذب ، وأن يأتي بمخاطب لا يربط به ثبت أصلاً ، وأن يؤخر بيان الجمل عن حال ^(٢) الخطاب ، على عن حال ^(٣) الحاجة ونعود بعد هذه الجهة إلى إيصال هذه الغايات .

أما الكلام على الصف الأول ، الذين قالوا : إن القرآن قديم مع الله تعالى ، فهو ^(٤) أن قولهم : إنكم قد بشرتم في الجبهة إلى أقصى الشاية ، فإن القرآن يتقدم بعضه على بعض ، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً ؛ إذ التقديم هو التماثل في نفسه غيره . بين ذلك أن المسئلة في قوله : الحمد لله ، منتظمة على الكلام ، واللام على الحاء ، وذلك مما لا يثبت منه القدم ، وهكذا الحال في جميع القرآن ؛ ولأنه سور متصلة وآيات منتظمة له أول وآخر ، ونصف وربع ، وسدس وسبع ، وما يكون بهذا الوصف كيف يجوز أن يكون قديماً .

^(٥) وقد دل الله على ذلك في محكم كتابه فقال : **وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْتَجٍّ** ^(٦) **وَلَهُدًى كَرِهَ الْغَالِبُونَ** ، بدليل قوله : **وَمَا لَكُمْ لِمَنْ تَزُولُ الْأَنْجَارُ وَلَا لِمَنْ تَهْتَزُّ الْأَسْفَادُ** ^(٧)

فهذا هو حقيقة الكلام ، ولا فرق بين أن يكون مهبطاً أو مستملاً ، أو أن لا يكون من حرفين مختلفين على ما سألتني هاتم في بعض الواضع ، لأن التركيب من حرفين متماثلين قد يكون كلاماً أيضاً ؛ ألا ترى أن قوله على الله عليه ، ما أنا من دم ولا لحمي ^(٨) كيف كان كلاماً مع تركبه من كلمتين ؛ وهكذا فإنك تسمع الناس يقولون : كك ، لهذا الحيوان المخصوص ، وشش لهذا العدد المخصوص ، وسس قمره ، وككك البعوض ، وأشياء ذلك أكثر من أن يأتي عليه العدد والمحصر . فأما ما يفوه الشعريون من أن الكلام هو ما يكون مفيداً ، وللتبديد هو ما تركب من حرف واسم أو اسم واسم كقولك زيد عالم ، أو فصل واسم كقولك قام زيد ، فإنما يمتنع به الكلام الاصطلاحي دون العموي .

وإذ قد عرفت حقيقة الكلام ، فاعلم أنه من مع الله تعالى النظام ، لأنه ^(٩) به يتصور الأرقام والاستقام ، ولا يقوم غيره هذا النظام ، ينسج انشاء الكلام ، لأن الذي يشبه الحال فيه ليس إلا امتداد الأصابع والأشوات بأرقام ، ولا شك أنه لا ينسج انشاءه ، فعلوم أن الأخرس لا يمكن أن يدل على شيء من الله تعالى وعده ، ولا يأتي منه ذلك على الحد الذي يأتي من للكلم ، لأن الكتابة لانه وإن عظم انقطاع بها إلا أنها لا تبلغ درجة الكلام ، وأيضاً على القاطنة بها تقرب على العائدة بالكلام ، فلو أنه تعالى بقضه وسفه ، ^(١٠) ألفتنا للواضحة على ذلك ، وإلا كنا لا نتكلم من شيء من ههنا الأشياء التي ذكرناها .

وإذ قد تبين لك هذه الجهة في كلامنا ، فكلام الله تعالى التناول على ما أدخل في باب التسمية ، لأن به يعرف الضلال والعرار ، وإليه يرجع في الله أعلم

(١) حلة في ١
(٢) حر في ١
(٣) المعبر ٩

(٤) وشاية في ١
(٥) حلة في ١
(٦) الحاء ٢

(٧) الله : المبر واسم . والمحمد في النهاية في غريب الأثر لابن الأثير . ياب ١٠٠
مع الحق .
(٨) لأن في ١

قد وصفه بأنه محدث ، ووصفه بأنه منزل ، والمزول لا يكون إلا محدثاً ؛ وفيه دلالة على حسنه من وجه آخر ، لأنه قال : « **وَأَمَّا الْفُتُوخُ** » فلو كان قديماً احتاج إلى حافظ يحفظه .

وبدل أيضاً على ذلك قوله تعالى : « فَرِحَ كَتَبٌ بِكُتُبِهِ وَأَيُّهَا قَدِ افْتَحَتْ »^(١)
بمعنى كونه مركباً من هذه الحروف ، وذلك دلالة على أنه قد افتتح ، ثم وصف بأنه كتاب
أي مجتمع^(٢) من كتب ، ومنه سميت المكتبة كتبة لأجتماعها ، وما كان مجتمعا
لا يجوز أن يكون قديما ؛ ووصفه بأنه عظيم ، والحكم من صفات الأفعال ؛
وقال بعد ذلك : ثم فصلت ، وما يكون مفصلاً كيف يجوز أن يكون قديماً
^(٣) وأظهر من هذا كله قوله تعالى : « فَهُوَ تَزِيلُ أَحْسَنَ مَقْشُورَةٍ مُنْكَاشَفَةٍ »
عنه ؛^(٤) ووصفه بأنه منزل أولاً ، ثم قال : أحسن المقيّض ، وصفه بالحسن ،
والحسن من صفات الأفعال ؛ ووصفه بأنه حديث وهو الحديث واحد ، في
صرف ما أضيف له ، وإسماء الكتاب وذلك يدل على علوته كما تقدم ، وقاله متشابهاً
أي يشبه بعضه ببعضاً في الإيجاز والدلالة على صدق من ظهر عليه ؛ وما هذا إلا
لأيد من أن يكون محدثاً ، فهذا هو السلام على الصف الأول .

وأما الكلام على من قال إن كلام الله معنى قائم بذاته ، فهو أن هذا
 إن هذا دخول منكم في كل جهة ، لأن الكلام الذي أنشئوه مما لا يقدر على
 ولا طريق إليه من إتيان ما لا طريق إليه يفتح باب كل جهة ، ويرجى عليكم
 المحلات ، نحو : أن يجوزوا أن يكون في الحل مكان ولا طريق إليها ، وأن
 في عين البيت حياء وقوة وشهوة إلا أنه لا طريق إلى شيء من ذلك ، ومن
 يعلم إلى هذا الحد فقد انتهى في الجلية .

فقد قيل : لم نعلم أنه لا طريق إليه الاقل : لأن الذي إذا لم يعلم ضرورة ، فالطريق إليه إما أن يكون حصة صادرة عنه ، أو حكاية أوجه هو " ، وليس ههنا حصة تصدر عن الكلام القوي أثباته ، ولا حكم له يوصل به إلى إثباته ، وثباته وإشال عنه يؤدي إلى ما ذكرناه .

عليه قيل : إن أحدنا إذا أراد أن يتكلم فإنه قبل الكلام يحس من نفسه شيئاً ، ذلك الشيء هو التقى أنهنالك كلاماً ، وأجل الأمور ما يحس الإنسان من نفسه . قيل له : إن ما ذكرتموه يمكن أن يرجع به إلى شيء آخر ، وهو التقى إلى الكلام أو الإرادة أو العلم عليه أو العلم .. أو التفكير في كيفية ترتيبه ، فإذا أمكن أن يرجع به إلى هذه الأمور ، لم يحز أن يتصرف (١٢) إلى ما ذكرتموه . وحكى عن بعض متأخريهم وهو ابن فورك الأصبهاني (١٣) ، أنه ذهب إلى أن الرجوع بالكلام إلى الفكر ، وهذا (١٤) بوجبه عليه أن يكون الله تعالى موصوفاً بالتكليم ، أو أن يكون متفكرأ ، تعالى الله عن ذلك . وهذا دخول منهم في المحسوسية ، فهم الذين جوزوا التفكر على الجباري تعالى حيث قالوا : إنه تعالى فكر (١٥) ففكرة ودسته ففود (١٦) من فكرته الشيطان ، فيكون ذلك أحد وجوه الضلالة بينهم وبين الجوس .

فَبَيِّنْ لِي: أَوَ لَيْسَ أَهْلُ الْكَلْبَةِ يَقُولُونَ: فِي نَفْسِ كَلَامٍ، فَكَيْفَ يَصِحُّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ؟

فلما : إن ما ذكرتموه عكس الواجب ، فإن الأصل أن تثبت العاقبة أولاً
ثم جبر عليها بهارات ، وأنتم قد جعلتم البهارات طريقاً إلى إثبات العاقبة ووصلة

(1) جدولہ میں سے

(٢) عوف بن الحارث

الأشاعر : غزالي

(۱) هر دو قی می

(۳) مصرف : ۱۰۰ گرم

بأ، ومصروفياً، واعتقاداً.

إليها ، وذلك بما لا وجه له ، لأنه لو لم يخلق الحرب أو خلقهم خرساً ، لكان لابد من أن يكتسب معرفة الكلام وماهيته ، وعلى ما قلناه لا يتصور ذلك .

وبعد ، فإن الحرب كما تقول : في نفس الكلام ، فقد تقول في نفس : بناء دار ، أو حج بيت الله تعالى ، أو زيارة قبر رسول الله ! فـ لكان يجب أن تكون هذه الأفعال كلها مساوية في النفس فأما بذات فاعلمها وللعلوم خلافة .

فإن قيل ^(١) : إن مرادهم بذلك ، في نفس العزم على بناء دار ، وعلى حج بيت الله تعالى ، إلى ما شا كل ذلك ، قلنا : فإرض بمثل هذا الجواب .

فإن قيل : ما أسكرتم أن هيأ طريقاً إلى إثبات الكلام ، وهو مضاده فخرس والسكوت ؟ قلنا : ليس ^(٢) الكلام ضد لامن جنبه ولا من غير جنبه ؛ وبعد ، فلو كان الفخرس والسكوت يتبادلان الكلام ، لكانا لا يتبادلان إلا هذا الذي نسميه نحن وأنتم ولا يعدون ذلك كلاماً ، ويقال لهم أيضاً : إن الرجوع بالفخرس إلى ضد بلغم آفة الكلام ، والسكوت هو ^(٣) أن لا يستعمل آفة الكلام فيه فمعللة قدرته على استعماله ، فلو كان ذلك ضد الكلام لكان لا ينبغي أن يصح من الله تعالى خلق الكلام في لسان الأنفوس والساكت ، ولا قد اجتمع الضدان ، وللعلوم خلافة ، فبطل كلامهم ^(٤) هذا من كل وجه .

وإذا قد فرغنا من الكلام فيما يشق للشيء ، فإيا شيع ما يستعملوا ^(٥) من الصياغة ، ونحصل الكلام عليهم فيها فنقول :

(١) مرادهم من

(٢) فهو في

(٣) في

(٤) في

(٥) مرادهم من

(٦) فهو في

(٧) في

(٨) في

قولكم : إن الكلام معنى علم بذاته القديم تعالى يحصل أموره ، لأن القيام قد يذكر ويراد به الاتصاف ، كما يقال : فلان قائم ، أي منتصب ؛ وقد يذكر ويراد به الوجود ، كقولهم : الحق القديم أي قائم ؛ وقد يذكر ويراد به الحفظ ، كما يقال : السقف قائم بالسارية أي محفوظ به على معنى أنه لو لم يفسد ؛ وقد يذكر ويراد به الحلول ، كما يقال : السكون قائم بالخل ، وشيء من ذلك لا يتصور في هذه السلسلة ، لأن الاتصاف والحلول وغيرها مما لا يجوز على الله تعالى .

فإن قيل : إنما لا تريد بهذه الصياغة شيئاً من الأشياء ، وإنما تعني بها ^(١) أنه موجود به . قلنا : إن هذه الصياغة أيضاً ^(٢) تستعمل في معنيين :

أحدهما : أنه واقع من جنبه وأنه هو الشيء نفسه ، على ما يقال في السموات والأرض أنها موجودة بالله .

والثاني : أنه لو لم يوجد ، كما يقال الفرض موجود بمحله ؛ فإن أردتم به الأول فهو الحق قولهم ، إلا أنه يقتضي حدوثه ؛ وإن أردتم به الثاني فلا يصح ، لأنه يوجب أن يكون ذلك الشيء قائماً ببقاء القديم تعالى وبقدرته لا بذاته ، وقد عرف خلافة .

وقد دل بهذه الجملة على أن التكلم هو فاعل الكلام ، فينبغي به ما ذهبوا إليه في هذا الباب .

والذي يدل على صحة ذلك ، هو أن أهل اللغة لما اعتقدوا تعلق الكلام بفاعله سموه متكلماً ، ومن لم يتفقدوا ذلك فيه لم يسموه به . وعلى هذا فإنهم أسأفوا كلام الصروع إلى الجني ، فقالوا : إن الجني يتكلم على لسانه ، لما رأوا أن ذلك الكلام لا يشاقق به تعلق الفعل بفاعله ، فلم يجز أن يقال في التكلم إنه

(١) به في

(٢) ما بين الكلامين ، فتشاقق على في

ليس هو عامل الكلام ، بل جزء منه في التثنية والظارب والساكن وغير ذلك ، فالطريقة في الجمع واحدة ، وإن كان البعض أظهر من البعض ، وقد عرف خلافه .

وبدل على ذلك أيضاً (١) هو أن التكلم لا يجوز ؛ إما أن يكون متكلماً لأنه فعل الكلام ، أو لأن الكلام أوجب له حالة أو (٢) صفة ، أو لأن الكلام له أو لأن الكلام أثر في آفته على معنى أنه في الحرس والسكوت عنه ، أو لأنه موجود به في الأقسام كلها باطلة ، فلم يبق إلا أن يكون التكلم إما كان متكلماً لأنه (٣) عامل الكلام على ما قبله .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون التكلم متكلماً لأن الكلام أوجب له حالة أو صفة ؟ قلنا : إنه (٤) لا حال للتكلم بكونه متكلماً ، إذ لا طريق إليه ، وإثباته مالا طريق إليه ينتج باب الجملالات على ما مر .

فإن قيل : إن هذا طريقاً ؛ فإن الواحد منا يفضل بين كونه متكلماً وبين أن لا يكون متكلماً ، وأولى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه .

قلنا إن هذه التفرقة إذا أمكن أن ترجع بها إلى أنه يفضل في إحدى الحالتين الكلام ولا يعمل في الحالة الثانية ، لم يمكن أن ترجع به إلى ما ذكرتموه .

وبدل على ذلك أيضاً ، هو أنه لو كان التكلم بكونه متكلماً حال وصفه ، فكان يجب أن يسبق العلم بذلك الحال (٥) قبل العلم بالكلام ، كما في كونه

(١) أو حل . في

(٢) لا . في

(٣) و . في

(٤) فعل . في

(٥) أفلا . في

عالمًا ، فإن العالم لما كان (١) له بكونه عالمًا حال ، يسبق علمنا بكونه عالمًا على العلم بما حوجه وهو العلم . وكذلك في المتحرك ، فإن المتحرك لما كان له بكونه متحركًا حاله وصفه ، حصل العلم بكونه متحركًا قبل العلم بالحركة ، كذلك يجب منه في سائرها ، فكان يجب أن علم كون الرء متكلماً وإن لم يخطر ببالنا الكلام ، والعلوم خلافه ؛ فلما عالم نعلم تعلق الكلام به تعلق الفعل بخالفه لم نعلم كونه متكلماً .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون التكلم متكلماً لأن الكلام له أو حل بعضه ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يكون الإنسان هو التكلم ، لأن الكلام له دون غيره ، وأن يكون هو المبعوث بالرسالة ، للتؤدي لها ، المستحق للسمع والمصطفى عليها ، ولأن يجب أن يكون الإنسان هو القادف المبتدئ بالبدء والبدء خلافه ؛ وأيضاً ، فكان يجب أن يكون الإنسان هو الشارح ، لأن الشرح إنما يحل به ، وذلك يوجب صحة الفعل الحكم وتأتيه عن ليس بعالم ، وقد عرف خلافه .

وأيضاً ، فكان يجب أن لا يوجد في العالم متكلم لأن أهل الكلام حرفان ، وما من حرف إلا وقد اخصص بمتخرج مخصوص لا يمكن إخراجهم من غير خرجهم خلا يمتنعان والحال ما قلناه في حل واحد حتى يكون ذلك المحل متكلماً ، وفي ذلك ما قلناه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون التكلم متكلماً لأنه أثر في آفته (٢) ، على معنى أنه في (٣) حرسه وسكوته قلنا : لا قدر من (٤) أن الحرس والسكوت لا ينفذان الكلام . بل لا ضد لكلام أصلاً .

(١) إما . في

(٢) بل . في

(٣) حاله . في

(٤) حسنة . في

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون التشكك متكلماً لأن الكلام يحتاج إليه ؟

قلنا : إذا كان التشكك محتاجاً إلى الكلام ، والكلام محتاجاً إلى التشكك ، فقد احتاج كل واحد منهما إلى صاحبه ، ووجه الحاجة واحد ، وذلك في الاستدلال بمنزلة حاجة الشيء إلى نفسه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن تكون حاجته حاجة التخصيص ؟ قلنا : لا يجوز ذلك ، لأن حاجة التخصيص هو أن لا يحصل الحقائق إلا على صفة ، ولا يحصل على تلك الصفة إلا وهو حاصل على صفة أخرى ، ولا يحصل على تلك الصفة إلا بمعنى ، فيقال : إن ذلك الشيء وجوده مضمن به ، كما يقال في الجوهر أنه مضمن بالسكون ، على معنى أنه لا يوجد إلا وهو متعيز ، ولا يكون متعيزاً إلا وهو كائن ، ولا يكون كائناً إلا يكون ، وهذا مما لا يتصور في الكلام والتشكك . فلا يصح أن يكون بينهما حاجة التخصيص .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون التشكك متكلماً لأن الكلام موجود به أو قديم بذاته ؟ قلنا : قد أجبنا عن كلامه السابقين ، وبيننا فساداً وفساداً مما سبق في غير هذا الوضع .

قيل : لم لا يجوز أن يكون التشكك متكلماً لأن الكلام كلامه أو كلام ؟

قلنا : إن هذا يستعمل على وجهين : أحدهما ، بمعنى الانسداد والاختصاص ، والثاني بمعنى الملك ، وأى ذلك كان منه (١) فإنه لا يتصور في الكلام والتشكك .

فإن كان يكون
كلاماً لأن الكلام
يحتاج إليه

فإن كان يكون
كلاماً لأن الكلام
موجود به أو قديم
بذاته

فإن كان يكون
كلاماً لأن الكلام
كلامه أو كلام
فله

فإن قيل : إن المراد بقوله إن الكلام كلامه أو كلام له ، أى أنه فعله (١) ، قلنا : هذا مبرح مذهبنا فلا نتأخركم فيه .

إذا ثبتت هذه الجملة فاعلم ، أن الطريق الذي به يعرف أن الكلام كلام التشكك طريقان : أحدهما ، أن يسمع منه ويعلم وقوعه على دواعيه ، والثاني ، أن يخبرنا معنى صادق بذلك ، هذا إذا كان الكلام في الشاهد .

فما في القديم تعالى ، فلما إننا نعلم أن الكلام كلامه بطريقين : أحدهما أن يكون واقعاً على وجه لا يصح وقوعه على ذلك الوجه من القادرين بالقدر ، كأن يوجد في حصة أو شجرة أو حجر أو غير ذلك . والثاني ، كأن يخبرنا به صادق ، وبهذه الطريقة الأخيرة علمنا أن القرآن كلام الله تعالى (٢) ، لأنه لو لم يخبرنا النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بذلك ، ولم يعرف من دينه ضرورة ، ولا دل عليه قوله تعالى (٣) : «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» ، ولا كنا نجوز أن يكون من جهة صلى الله عليه وسلم ، لأنه ليس من ضرورة المعص (٤) أن يكون من جهة الله تعالى ، بل لا يتنع أن يمكن الله نبيه أو غيره ، فيظهره على الناس الثبوت إذا كان صادقاً ، وإنما الذي يجب في المعجز أن يكون نقصاً للمعاد حارفاً لها .

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة ، أن هذا الكلام الذي أتيت به فافهم بذات الحاري إما أن يثبت حلالاً في الله تعالى ، فله تعالى يستحيل أن يكون محلاً ، لأن المحل متعيز ، والتعيز محض ، وقد ثبت قبله .

وأما أن يشترط وجوداً لاقى عمل ، وذلك أيضاً محال ، فإن حكم الكلام مقصور على عمله ، منه يسمع وعليه يصاد منه ، فهو وجد لاقى عمل لا قلب جسه ، وذلك محال .

وأيضاً ، فهو صحيح وجوده لاقى فعل وقد رآنا فيه النفاذ ، لكان لا يخطر حال الكلامين وقد وجدنا لاقى العمل من أن يتصادا أو لا يتصادا ، فإن لم يتصادا مع أن وجود أحدهما على حد وجود الآخر ، لم يصح ؛ لأن ذلك يقتضي قلب جنسياً ؛ وإن تصاديا كان يجب أن يكون تصادها على مجرد الوجود ، وذلك يوجب أن لا يصح وجود كلامين مختلفين في العالم ، وقد عرف خلافه . فصحت في هذه الجملة أن الكلام لا يصح وجوده لاقى عمل .

وأما أن يشترط وجوداً في غيره ، وذلك يقتضي حدوثه ، لأن التقديم لا يخلو الحث ، وبالله إذا وجد فلا بد من أن يكون غير الله تعالى لا متعللاً أن يكون الله تعالى محلاً لشيء من الأشياء .

ثم لا يجب أن يكون شيئاً بنية مخصوصة على ما يمكن من أي عمل ، وكل يذهب إليه أبو هاشم أولاً ثم رجع عنه وقال : إن حكم مقصور على عمله على ما ذكرنا ، وما هذا سبيله فلا حاجة به إلى أن يزيد من عمله ، اعتبر به بالمراد وغيره من المأني التي يكون حكمها مقصوراً على عملها .

وهذه الطريقة لم يجب في عمله أن يكون متحركاً للاحقة^(١) ، على ما يمكن من تأني عمل أن به حاجة إلى الحركة .

بين ما ذكرناه وبوضعه ، أنه لا يحتاج إلى الحركة لكان لا و . ٤ ٥

أن الحركة سبب فيه ؛ وليس كذلك ، فإن سببه على الصحيح من الذنب إنما هو الاعتناء بشرط الصلابة التي يرجع بها إلى تأليف بين جسمين صلبين عقيب حركات متوالية ، أو حركات نقل السمات بينها ، وإنما كان هكذا لأنه يوجد حسب الاعتناء الذي وصفناه ، نقل بقلته وبكثرة ، فهو جاز والمحال هذه أن يكون سببه غيره لكان لا يمكن أن تحت شيئاً من الأسباب .

وبعد ، فلما إذا ضربنا جوزة على سفانة فلما نسمع منها صوتاً ، فقد وجد الصوت ولا حركة ، ولو كان محتاجاً إليها لم نجد ذلك .

ومضى قيل : إن الصوت في السمات إنما تولد من حركة الجوزة ، قلنا : إن الحركة لاجبة لها ، فهو ولدت الصوت تولده في عملها ، وإلا لم تسكن بالتوليد في هذه الجهة أولى من التوليد في غيرها ، وذلك يقتضي أن تولده في سائر الجهات ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : قد علمنا أن من ضرب الطست فإن الصوت الذي يتولد فيه ينف على الحركة ويوجد بحسبها ، فلماذا وقف طنين الطست على الحركة يثبت بثنائها وينقطع بانقضائها إن لم ينتج إليها ولم تولد عنها ؟ قلنا : إنه إنما يتولد عن الاعتناء بشرط الصلابة ، وهي عبارة عن تأليف مخصوص واقع عقيب حركات متوالية أو حركات نقل السمات بينها على ما ذكرنا ، فلقد شرط بثنائها توليد الاعتناء ، لأن الحركة هي التولدة .

(١) قيل : كيف يكون التقديم تعالى متسكلاً بكلام يوجد في غيره ، قلنا : لا يكون متسكلاً بتمسك تولده في غيره ، وإنزاعاً يترقى يوجد في غيره ، وهذا لأن الحكم هو عامل الكلام ، وليس من شرط التماثل أن عليه فعله للاحقة أو لوصفة

هذه (١) الطريقة التي يتكلم بها في هذه المسائل من أن الكلام سلكه منقول
 على محله فلا يحتاج إلا إلى مجرد الخلق ، منسما عما يوجه شيخنا أبو علي بن
 خلاد ، وهو أن لا يوجد الكلام إلا في الهواء ، وقتنا ؛ إن الهواء وغير الهواء
 سواء في صحة وجود الكلام فيه .

وعلى الجفة ، فإن أحدا إذا كان لا يتكلم أن يتكلم إلا بالتم واللسان ، وإلا
 إذا كان متكلماً من النفس ، وإلا بسبب هو الاعتقاد بشرط الصفة ، فإنه لما
 كان قادراً بقدرته لم يستغن عن مثل هذه الآلات لما بين في الكتب ، لا لأن
 الكلام في نفسه يقتضي إلى شيء من هذه الأشياء نحو الفقه (٢) والحركة والقوى .
 فهذه جملة ما يحتمل هذا الوضع .

فيه الملاحظ في
 عدم الترتيب

والخلاف في عدم القرآن شيء ، من جهتها :

قولهم : قد ثبت أن القرآن مشتق (٣) على أسماء الله تعالى ، والاسم واللسان
 واحد ، فيجب في القرآن أن يكون شيئاً مثل الله تعالى . قالوا : والذي يدل
 على أن الاسم واللسان واحد ، هو أن أحداً عند الخلق يقول : الله والله يوحى
 يقول باسم الله ، ولا يكون كذلك إلا والأمر على ما قلناه . وكنت قد قلنا :
 في الحول ثم اسم السلام عليك . ومن يك حولا كاملاً فقد احتضر
 أي السلام عليك . وهكذا فإن أحداً إذا قال : طلعت زينة ، كاد
 الغلاف واقعاً عليها ، فلم يكن الاسم واللسان واحداً لكان لا يكون
 ذلك (٤) كذلك .

وجوابنا أن هذه جهالة متسكة بخرقة ، لأن الاسم واللسان لو كان واحداً

لكان يجب إذا سمى أحداً من بعض التعاليات أن يتعبد فيه ، وإذا سمى بعض
 الخلائق أن يتعبد فيه ، وإذا سمى شيئاً من المخلوقات أن يتعبد فيه ، وليس
 بأس كذلك ؛ فما كل من قال ثاراً أحرقت فيه (١) وعلى هذا قال بعضهم :
 لو كان من قال ثاراً أحرقت فيه لما غوى باسم الثار مخلوق
 وأيضاً ، فكيف يتصور أن يكون الاسم واللسان واحداً ، مع أن الاسم
 عرض واللسان جسم .

وأما ما ذكره من الخلق ، فإن أحداً إذا أراد أن يظهر ذلك من نفسه
 يتكلم إلا باللسان عنه ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ ولو كان الأمر على
 ما ذهبوا إليه لكان يجب في الله تعالى أن يكون محدثاً فإن الخلق لا شك
 محدثونه .

وأما قولنا : (٢) باسم الله الرحمن الرحيم ، فإننا إنما نقرؤه لما فيه من الخلق ،
 الله عز وجل .

وقول ليدل على الحول ثم اسم السلام عليك ، مجازة ونحن لا نتكر استعمال
 المجازات .

وقولهم : ضرب زيد ضرباً وطلعت زينة ، فإن ذلك إنما ينصرف إلى الشيء
 أن أحداً أراد أن يصرفه إليه .

فإن قيل : إن كلامنا في الاسم ، وما ذكرتموه كلام في التسمية ، قلنا : لا فرق
 بين الاسم والتسمية ، ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقول القائل : سمى فلان
 فلاناً تسمية حسنة ، وبين أن يقول سمه (٣) سمّاً حسناً ، ولهذا لم أوجب (٤)
 أحدهما وتبقى الآخر تنافض الكلام .

(١) قد لما غوى باسم الثار ، في س (٢) قولهم ، في س
 (٣) سمى فلان كذا ، في س (٤) ثبت ، في س

(١) ساقطة في س (٢) يقال ، في س
 (٣) يندخل ، في س (٤) محذوفة في س

كتابة أبي الهذيل
بعض الحاشية

وهنا حكاية جرت بين بعضهم مع شيخ من شيوعنا هذا موضعها . ومضى
أن بعض الحاشية ناظر أبا الهذيل في هذه المسألة . فأخذ نوحاً وكتب عليه : الله .
قال : أفتسكن أن يكون هذا هو الله وتدفع المحسوس ؟ فأخذ أبو الهذيل القروح
من يده (١) وكتب بحقه : الله آخر ، فقال له تعالى أليس الله إلهنا ؟ فاشطع الله .

وقد نقلتوا في ذلك آيات من القرآن ، من جعلها ، قوله تعالى : « لا إله إلا الله »
والامر « قالوا : إنه نال فصل بين الخلق والأمر ، وفي ذلك دلالة على أن الأمر
غير مخلوق .

بعض الحاشية
آيات من القرآن

وجوابنا أن هذا باطل ، لأن مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجوهر . . .
أو لا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وبين غيره من الأنبياء عليهم السلام قوله :
« وإنا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح » ، ثم لا يجب أن لا يشارك
نبيا من الأنبياء ، وكذلك فإنه فصل بين النجاشة والشكر ثم لا يجب أن تكون
النجاشة غير الشكر ، وأيضاً فإنه تعالى فصل بين الناكهة والزمان بقوله :
« فيها ناكهة ونخل وزمان » ثم لا يجب أن لا يكون الزمان من الناكهة ؟ فكذلك
في مسائلنا .

فإن قيل : فما قاعدة الفصل ؟ قلنا : قد يفصل بالتسليم والتفصيل كقصة
جبريل وميكائيل وبين غيرهما من الملائكة ، وكقصة بين نبينا وبين
من الأنبياء .

فإن قيل : كما يفصل التسليم قد يفصل لا اختلاف للذكورين ، ثم علمنا هذا
الفصل على أنه التفصيل قلنا : قيام الدلالة على أن الأمر مخلوق ، وقوله : « وصلى
الله على طه » (٢)

(١) ساطعة من سر

(٢) الأحزاب ٥٧

ومن جهة ما ينسحبون به ، قوله تعالى : « والرحمن علم الغيوب » (١) والاسنان (٢)
(٣) : إن هذا يدل على أن القرآن غير مخلوق لأنه وصف الإنسان بالخلق
يصف القرآن به .

وجوابنا عن ذلك ، ليس يجب إذا وصف الله تعالى الإنسان بأنه مخلوق
لا يكون ما عدا الإنسان مخلوقاً ، فإن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على
عدمه . وبعد ، فلو استدلنا نحن بهذه الآية لسكتنا أسد حالاً منك ، فقد قال :
علم حقنك ، والتسليم لا يتصور إلا في الحادثات ، وكذلك فقد قال : « عليه
السلام » والبيان الخارج به إلى الدلالة ، والدليل لا بد من أن يكون محدثاً (٤)
في تدوير الحوادث .

فإذا ثبت هذه الجمل ، وصح حدوث القرآن ووقوعه مطابقاً للمصالح (٥) ،
أنه لا يتبع وصفنا بأنه مخلوق .

وفي الناس من أنكروا ذلك فذلك (٦) .

وخلافه لا يخفى ؛ إما أن يكون من جهة الشيء ، وذلك تقدم (٧) الكلام فيه ؛
أن يكون خلافاً من جهة العبارة ، فيسلم حدوث القرآن ، فيقول : إن نسبته
إلى يوم جواز الموت عليه كاف في سائر المخلوقات ، وذلك محال .

والجواب ، أنه ليس يجب في المخلوقات أن تموت كلها ، فإن المخلوقات مخلوقة
ذلك فإن الموت مستحيل عليها ، وقد ألزمهم شيئاً أبو علي جواز الموت

(١) سورة الزمر
(٢) حاشية ، في سر
(٣) وخالف ، في سر

(٤) ساطعة من سر
(٥) المصالح ، في سر
(٦) تقدم ، في سر

مخروقاً ، ولهذا كان المباح يندرج : بأن إذا وقعت وفيت ، وإذا خلقت نوبت .

وأيضاً ، فلو كان كذا ذكره لم يصح وصف غير القديم تعالى بذلك موافقاً (١١) لا يصح قوله تعالى (١٢) : **فَتَقَرَّبَ إِلَهُ آمِينَ مَلَكِينَ** ، وقد أنكر عبد حن مع هذه الآية أن يكون المراد به الجمع ، وقال : إن قيامه وهوناً زائداً (١٣) ، وذلك جعل منه بالغة وبما وضع الكلام .

ولو نوع الناس بالكلام في المطلق والمخروق ، نكلم فيه شيوعنا أيضاً .

فنذهب شيوعنا أبو علي إلى أن المطلق إنما هو التقدير ، والمخروق هو الفعل للتقدير بالقرينة والظاهر المطلق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص منه (١٤) ، على ما استقرت ، وهو الصحيح من المذهب .

وأما شيوعنا أبو حاتم ، وأبو عبد الله البصري ، فقد ذهبوا إلى أن المخروق مخلوق يخلق ، ثم اختلقا :

فنذهب أبو حاتم إلى أن المطلق إنما هو الإرادة .

وقال أبو عبد الله البصري : بل هو التفكير ، وقال : **فَوَلَا وَرَوَدَا** (١٥) السم والأذن بإطلاق هذه لفظة على الله تعالى ، وإلا ما كنا يجوز إطلاقها عليه تعالى (١٦) مثلاً .

وحجته في هذا الباب قول زهير :

ولأنني نفسي ما خلقت وبعض النجوم يخلق ثم لا يبرى

قالا (١٧) : أثبت المطلق وبقي القمري ، فدل على أن المطلق معنى على ما قوله . والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا غير جائز (١٨) على مذهبيها ، لأن أبا حاتم لا يجوز أن يجعل المطلق ولا يجعل المخروق ، وهكذا قيل (١٩) : أما عبد الله لا يجوز حصول التفكير ثم لا يحصل الفعل . فإذا إن دل ما أوردوه على خلاف ما استقر به ، ليدل على خلاف ما ذكره ؛ على أننا قد بينا أن مراد زهير بذلك ، أنك (٢٠) قطع (٢١) ما تنفرد وفي الناس من هو بخلاف ذلك ، فلا مطعن على كلامنا .

ومودد هذه الجمل إلى تمام الآية (٢٢) : **اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ، أن يكون قديماً .

فإن حجة ما يدل على ذلك ، (٢٣) فهو أنه لو كان كلام الله تعالى (٢٤) قديماً لوجب أن يكون مثلاً لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل ، ولا مثل لله تعالى .

وأيضاً ، فلو كان قديماً ، لوجب أن يكون مثلاً لله ، قادراً لذاته ، كالقديم تعالى (٢٥) سواء ؛ لما قد ذكرناه (٢٦) فيما قبل أن الاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس ، ومعلوم خلافه .

وأيضاً ، فإن العلم مستحيل على القديم تعالى (٢٧) ، فلو كان الكلام قديماً

- | | |
|-----------------------------------------|----------------|
| (١) قال : في | (٢) جاز : في |
| (٣) وهكذا بين : في | (٤) الله : في |
| (٥) يخلق : في | (٦) فلوله : في |
| (٧) الشهادة في : هو أن كلام الله لو كان | |
| (٨) مخلوق من | (٩) ذكر : في |
| (١٠) مخلوق من | |

- | | |
|-----------------------|---------------|
| (١١) لو كان : في | (١٢) الآية من |
| (١٣) فيها زائدان : في | (١٤) منه : في |
| (١٥) ورد : في | (١٦) مخلوق من |

لما جاز أن يندم ، ومعلوم أنه لا يمكن وقوعه على حد يندبه ، إلا إذا وجد حرف عند عدم حرف ؛ بين ما ذكرناه ويوضحه ، أن أحدنا إذا قال : الحمد لله فإنه لا بد من أن يقوم حال وجود اللام المفردة ، وحال وجود الهاء اللام ، وحال وجود الليم والهمزة اللام والهاء ، حتى لا يفتس الحمد بالمدح يولدح بالمدح ، ومعلوم أن ما هنا سببه لا يجوز أن يكون قدما .

وأينما ، فإن كلامه عز وجل لا يخلو ؛ إما أن يكون مثلاً لكلامنا ، أولاً . فحين كان مثلاً لكلامنا ، فلا (١١) يجوز أن يكون قدماً ، لأن المثبتين لا يجوز الترتيب (١٢) . فقدم ولا حدوث . وإذا كان عاماً لكلامنا فلا يخل ، لأن الكلام هو هذا الذي نسميه ، فلو جاز أن يكون في الجانب كلام مخالف لا نسميه فيما بيننا ، لجاز أن يكون هناك لون آخر مخالف لهذه الأقوال ، ولجاز أن يكون هناك ممان آخر قدجة مخالفة لهذه الساق ، وذلك محال .

وأينما ، فإنه تعالى (١٣) قد من على رسول موسى عليه السلام (١٤) بقوله : **« إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي »** (١٥) فالاستان لا يقع إلا بالحدث دون التقديم .

وأينما ، فإنه قول لهم : ما يقولون فيما تناوه ونسمعه في الحارث وبكتبه في السامح ؟ أفتقولون : إنه كلام الله تعالى ؟ فإن قالوا : لا فقد استلخوا من الدين وحاشوا رتبة الاسلام عن اعتناهم (١٦) ، وأخرجوا كلام الله تعالى (١٧) من أن يصح الرجوع إليه في الأحكام وتمييز الحلال من الحرام ، وردوا على الله

- | | |
|------------------|------------------|
| (١١) لا ، في س | (٢٤) انهم ، في س |
| (١٢) محذوفة من ١ | (٢٥) محذوفة من ١ |
| (١٣) الأعراف ١١١ | (٢٦) منهم ، في ١ |
| (١٧) محذوفة من س | |

قوله : **« ومن أحد من التتركن استعجاره فاجره حتى يسمع كلام الله »** (١٨) وعلى (١٩) النبي صلى الله عليه وآله (٢٠) قوله : **« إني نزلت فيكم التثنية ما بين نفسيهما »** لن تضلوا من سدى أبداً كتب الله وعترتي أهل بيتي (٢١) فإن هذا هو الترتوك فيما بيننا دون ما هو قائم بذات الباري . فإن قالوا : نعم ، ولا بد لهم من ذلك ، فلا شك في حيلوته .

فإن قالوا : إن تحصيل مضمعنا في ذلك هو أن هذا حكاية كلام الله تعالى . قلنا : إن (٢٢) هذا خلاف ما عليه الأمة ، وعلى أنه كان يجب أن يكون محدثاً . لأن الحكاية يجب أن تكون من جنس المحكي ، والجنس الواحد لا يجوز أن (٢٣) يشتمل على التقديم والحديث .

فإن قالوا : إن هذا عبارة كلام الله تعالى ، قلنا لهم : إن العبارة أيضاً يجب تكون من جنس الفعل عنه ، خاصة إذا كانا كلامين ، وظلت يفتش حيلوته على ما قوله ؛ فهذه جملة الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون متكلماً بكلام فغيره .

ويأتى قد عرفت ذلك (٢٤) ، فاعلم أن (٢٥) في الناس من ذهب إلى أنه تعالى (٢٦)

- | | |
|-----------------|-----------------|
| (٢٦) محذوفة ٦ | (٢٧) ومن ، في س |
| (٢٨) ومن ، في س | |

- | | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------|
| (٢٩) في مسجد ابن حنبل ، في ترك فيكم التثنية أجمعاً أكثر من الآخر ، كقول الله جل جلاله من السماء ، في الأرض ، وعترتي أهل بيتي ، وأينما أن يفرط من بردا على الموضع . | (٣٠) محذوفة من س |
| (٣١) ما يجد القوسيون محمود من س | (٣٢) محذوفة من س |
| (٣٣) س ، في س | (٣٤) محذوفة من س |
| (٣٥) الله ، في س | |

متكلم لقائه، وهو محمد بن عيسى القلقب بالبرغوث^(١)، والذي يدل على فساد مذهبه في هذا الباب، أن المتكلم بما يشاء إذا كان عامل الكلام لا أن له بكونه كذلك حالا، فمن أثبت الله تعالى^(٢) متكلماً لقائه فقد أخرجه عن كونه متكلماً أصلاً، وصار الخلل فيه كالحلل فيها إذا قلنا إنه تعالى قادر لقائه عالم لقائه، فكأن ذلك يقتضي نفي القدرة والعلم عن الله تعالى، وإن كان لا يبيد خروجه عن كونه عالماً قادراً، لما كان قد علم بكونه عالماً حال، وقادر بكونه قادراً حال؛ كذلك في مسائلنا.

وبدل على ذلك أيضاً، هو أنه لو كان متكلماً لقائه لوجب أن يكون متكلماً بآخر ضروب الكلام وأجناسه، لأن ضروب الكلام وأجناسه غير مقصورة على بعض التكرارين دون بعض؛ كما في كونه عالماً، فإنه لما كان عالماً لقائه، وكانت المعلومات غير مقصورة، وجب أن يكون عالماً بآخر المعلومات، فكان يجب أن يكون متكلماً بالحق والباطل والكذب، وأن يكون شاعراً بنفسه ومثله على نفسه سواء، تعالى الله عن ذلك؛ ولوجب أن يكون مخبراً عن كل^(٣) ما يصح الأخيار عنه، والمعلوم خلافه، فإنه تعالى قال: «منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصم عليك».

وأيضاً، فلو كان التقديم تعالى متكلماً لقائه لوجب أن يكون متكلماً لقائه، لأن التكلم إنما يكون متكلماً بما به يكون متكلماً، وذلك بوجوب أن يكون الله تعالى قد علم الخلقين أجمع جبراً، وذلك محال، وما أدى إليه ويقتضيه يجب^(٤) أن يكون محالاً.

(١) ونسب إليه البرغوثية لشمس فرق البخارية، وقد ورد ذكره فيها - و -
(٢) فائدة من
(٣) فائدة من
(٤) ولوجب أيضاً، في من

فإن قيل: أليس أنه تعالى قادر لقائه^(١) عالم لقائه، ثم لا يجب أن يكون متكلماً لقائه مقدرًا لقائه، فيلحق أن يكون متكلماً لقائه ولا يكون^(٢) متكلماً لقائه. وجوابنا عن ذلك، أن هذا لا يصح، لأننا إذا استقرنا من ذلك قولنا: إنه إنما يكون متكلماً بما به يكون متكلماً، وليس كذلك هنا، لأن القدر إنما يكون مقدرًا على^(٣) القدرة^(٤)، والعلم إنما يكون متكلمًا على^(٥) العلم، ولم يثبت أنه خالق العلم والقدرة لقائه، ضد قياس أحدنا على الآخر.

فإن قيل: إنما يجوز في التكلم أن يكون كاذباً إذا لم يثبت كونه صادقاً لقائه، وقد ثبت كون التقديم تعالى صادقاً لقائه فاستحال عليه^(٦) الكذب، وصار الخلل فيه كالحلل فيها قوله في كونه حياً أنه يصحح كونه جاهلاً وإنما يصحح ذلك بشرط أن لا يكون عالماً لقائه، كذلك^(٧) هنا، وجوابنا عن ذلك، أن الدليل قد دللنا على أنه تعالى عالم لقائه فاستحال كونه جاهلاً، ولم يثبت ذلك في كونه صادقاً، صرح قولنا أنه تعالى لو كان متكلماً لقائه^(٨) لم يكن بأن يكون صادقاً لقائه أولى من أن يكون كاذباً لقائه.

فإن قيل: إنه بأن يكون صادقاً لقائه أولى، لأنه أخير من أشياء وكان كآخر، قلنا وما تلك الأشياء؟ علقا^(٩) خلقه السموات والأرضين، فقد قال تعالى^(١٠): «ولله خلقنا السموات والأرض»، وإن كان كآخر، قلنا: أليس قد قال ذلك فيما لم يزل ولم يخلق السموات والأرضين، فيلحق حكمهم عليه بالكذب

(١) وعالم، في من
(٢) خلق، في من
(٣) حية، في من
(٤) مخلوق من
(٥) مخلوق من
(٦) ولا يجوز، في من
(٧) القدرة، في من
(٨) متكلمه، في من
(٩) خلق، في من
(١٠) سورة آل عمران

وأينما قلنا أنك لم تكن أن يكون غرضه بقوله : « ولما خلقنا السموات والأرض »
سموات وأرضين لم يخلقها بعد ، فيكون كاذباً على ما قلناه ، تعالى الله عن ذلك
علواً كبيراً .

وبعد ، فلو كان الله تعالى متكلماً لذاته ، لكان يجب أن يكون قائلاً فيما
لم يقل : « **إنا أرسلنا نوحاً بال قومه** »^(١) وإن^(٢) لم يكن^(٣) قد أرسل ، وأهلك
عليه ونحوه وإن لم يكن قد أهلك .

فلن قيل : ما أنكرتم أن المواد بقوله تعالى : « **إنا أرسلنا نوحاً بال قومه** »
أي سترسل ، وأنه « **أهلك قومه** »^(٤) أي سبكت علياً ، جرباً على طريقة أهل اللغة ،
فليس يذكرون لفظ الماضي ويريدون به الاستقبال نحو قوله تعالى « **ونلقى أصحاب
الجنة أصحاب النار** »^(٥) . وجوابنا عن ذلك ، أن الإرادة والكرامة إنما يتران
في صفات الأفعال ، فأما في صفات^(٦) الذات فلا ، وحدكم^(٧) أن كونه
متكلماً من صفات الذات ، فكيف يصير كونه غيباً عما مضى كونه غيباً
عما يستقبل بالإرادة ؟ وبعد ، فالمراد بقوله تعالى « **إنا أرسلنا نوحاً** »
أي سترسل ، لكان يجب أن لا نصير قائده الآن ، حتى يكون غرضه ، وأنه
أرسل نوحاً وأهلك علياً ، أنه سيرسلهم ويهلكهم ، وذلك يقتضي كونه كاذباً
تعالى الله عن ذلك .

فلن قيل : أنتم تقولون : إن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده متى
وجد ، فمهما جاز أن يكون الإخبار^(٨) بأن الشيء سيكون ، خيراً عن كونه إنذاراً
كان . وجوابنا أنه لا يصح قياس أحدهما على الآخر ، لأن الدلالة قد دلت على

أن العلم بأن الشيء سيوجد ، علم بوجوده متى وجد ، وأن المعلوم خبر لا العلم ،
ولم يرق مثل تلك الدلالة هنا ، بل قد علمنا أن الظاهر للموضوع للدلالة على الماضي
غير الظاهر للموضوع للدلالة على الاستقبال ، كما أن صيغة المجهول الجاه ، بخلافه^(٩)
لصيغة الأمر ، فافترقا .

ومن^(١٠) خالف في هذا الباب فقد تناق بأن قال : لو لم يكن القديم تعالى
متكلماً فيما لم يقل ، لكان يجب أن يكون أخرس أو ساكناً ، كما في الشاهد
فلن^(١١) أهدنا إنذاراً لم يكن متكلماً يجب أن يكون على أحد هذين الوجهين .

وربما يردون هذا^(١٢) على وجه آخر ، فيقولون : قد ثبت أنه تعالى حي ،
فيجب أن لا يخرج من كونه متكلماً إلا إلى ضد هذه الصفة ، وضد الكلام هو
الخرس والسكوت ، فيجب أن يكون أخرس أو ساكناً ، وفي علمنا باستعانة
أن يكون الله تعالى موصوفاً بالخرس والسكوت دليل على أنه لا بد من أن
يكون متكلماً لذاته على ما قلناه . بين ذلك أن الحق لا يخلو عن الصفة ، وضد
لأن خلوه عن الصفتين كصلوه طيباً ، فكذا لا يجوز أن يحصل على حائتين
ضدين ، كذلك لا يجوز أن يخلو ضمناً جيباً . وإنما جئنا بين الظاهر والاحتجاج ،
لأن بعد أحدهما في العقل كيمد الآخر .

وربما أكلوا ذلك^(١٣) الكهل واستعانة^(١٤) خلوه من الأكوان .

وجوابنا عن ذلك ، ما ترجحوا بقولنا أنه تعالى لو لم يكن متكلماً فيما لم
يقول لوجب أن يكون أخرس أو ساكناً ؟ أتريدون به أنه لو لم يكن متكلماً ،

(١) نوح ١

(٢) ما جاء في قوله تعالى من من

(٣) صفة ، في من

(٤) من في من

(٥) عاقب ، في

(٦) لن ، في من

(٧) موصوفاً من من

(٨) من في من

(٩) موصوفاً من من

(١٠) ما جاء في قوله تعالى من من

(١١) نوح ١

(١٢) ما جاء في قوله تعالى من من

(١٣) صفة ، في من

(١٤) من في من

مع صفة أن يكون متكلماً أو مع استعانة^(١١) أن يكون^(١٢) ذلك فيه ؟ فإن أردتم به مع الاستعانة فلا يصح ، وإلا كان يجب أن تكون الجملات كلها ساكنين خرساً ، والعلوم متلافة .

وإن أردتم به مع الصفة ، فمن أين ثبت لكم صفة هذه الصفة على الله تعالى فيما لم يزل ، وكيف يصح أن يكون متكلماً فيما لم يزل ، مع أن التكلم ليس إلا فاعل الكلام ؛ فإن قالوا : لأنه حاصل على هذه الصفة فيما لا يزل ، وثلاً صحتها فيما لم يزل ، وإلا كان لا يحصل عليها الآن ، كما في كونه علماً ، فإنه لما كان علماً الآن وجب معه أن يكون علماً فيما لم يزل .

قلنا لم : ولم يجمع بينهما ، ولم صار صار كونه متكلماً^(١٣) بأن يكون^(١٤) مردوداً إلى كونه علماً ، أولى من أن يرد إلى كونه فاعلاً ؟

فإن قالوا : لأن كل واحدة من الصفتين مستقلة لذات .

قلنا : ولي هذا قولهم ، وفيه وقع النزاع ، فكيف يصح هذا الاستدلال ؟ ثم يقال لم : إن أحدنا إذا لم يكن متكلماً ، فإنما يجب أن يكون أخرس أو ساكناً لأنه متكلم باقاة ، ومتى^(١٥) لم يستعمل تلك الكلمة في الكلام كان ساكناً ومتى لحقته ، آفة من وطوعة مفردة أو جفاف مفردة كان أخرس ، والقديم تعالى متكلم لا ياله ، فلا يصح قياس أحدهما على الآخر ، هذا هو الجواب عن الأول .

وأما الجواب عن الثاني ، فإنما نقول لم : فلو لم يكن الحق لا يخلو عن

الشيء ، وعن صفة ليس^(١٦) يصح ، لأنها قد ذكرنا أن الواحد من مع^(١٧) صفة كونه علماً^(١٨) ، بصرفات الناس في الأسواق قد لا يريدها ولا يكرهها ، فقد خلا عن الصفة وضدها ، وأما ما قالوه من أن خلوه من الصفتين كحصوله عليهما ، فإن ذلك جمع بين أمرين من غير علة جامعة ، وأما قياسهم ذلك على الجوهر والكون ، فلا وجه له ، لأن ذلك إنما وجب في الجوهر والكون عندنا ، لأن وجود أحدهما^(١٩) مضمّن بوجود^(٢٠) الآخر ، وليس كذلك في سائرنا .

على أن هذه الجملة تنسب على أن الخرس والسكوت ضدان للكلام ؛ وليس كذلك ، فإن الكلام لا ضد له من جنسه ولا من غير جنسه ؛ أما من جنسه فلأن الذي يشبهه لئال فيه ليس إلا أن يقال : إن أفراد مضاد لفراد لاستعانة اجتماعها ويمكن أن يحصل^(٢١) الوجه في^(٢٢) استعانة اجتماعها ، أي سوي تضادها ، وهو أن كل حرف من الحروف لا يخرج إلا من مخرج مخصوص ، فإذا أسكن أن يرجع باستعانة اجتماعها إلى ما ذكرناه ، لم يمكن الدلالة بهذه الطريقة على تضادها .

بين ذلك ، أن استعانة اجتماع الثبوتين إنما يدل على تضادها إذا كان لا يكون تلك الاستعانة وجه سوى التضاد ، فأما إذا كان هناك وجه آخر^(٢٣) ، فلا ؛ وعلى هذا فإنك تعلم استعانة حصول الجوهرين في جهة واحدة على مثالهما ، وأما من غير جنسه ، فلا شك أن الذي يشبهه فيسبه لئال ليس إلا الخرس والسكوت ، وذلك لا يجوز أن يكون ضداً للكلام ، لأن المرجع بالخرس إلى

(١) نفس . في ص
(٢) ما بين الوجود ، يضمن وجود ، في ص
(٣) ما بين الوجود ، يضمن وجود ، في ص
(٤) ما بين الوجود ، يضمن وجود ، في ص

(١) محذوف من ص
(٢) محذوف من ص
(٣) متى ، في ص

فلا يلحق آفة الكلام من رطوبة مفرطة أو جفاف مفرط ، والرطوبة وليس بما لا يضادان الكلام ، ولهذا يصح في الكلام أن يمتنع الرطوبة مرة وليس أخرى ؛ والرجح بالسكوت إلى تسكين آفة الكلام حال القدرة (١) عليه ، والسكوت ضد المراكمة ، فلو كان الكلام مفرطاً لم يجوز أن يكون ضد الكلام ، لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون ضدًا لشيئين مختلفين ليسا بمتدين ؛ وأجابه : فلو كان الخرس والسكوت بضادان الكلام ، لكان يجب (٢) استعانة أن يوجد الله الكلام في لسان الأخرس والسكوت ، وقد عرف خلافه .

وربما قال هؤلاء : الأنصرية الذين أثبتوا كلام الله تعالى معنى قديماً ثابتاً بذاته ؛ لو لم يكن متشكلاً بكلام قديم لكان لابد من أن يكون متشكلاً بكلام محدث ، وذلك الكلام المحدث لا يمتنع إما أن يكون حاله أو في غيره ، أو لا في محل ؛ والأقسام كلها باطلة ، فلم يبق إلا أن يكون متشكلاً بكلام قديم على ما مضوه .

وجوابنا ، أن من حق القصة أن تكون مشتقة على منطبق انظم ، وليست هذه القصة كذلك ، فإن ههنا قصة قد انحلت بها ، وهو أنه لا يجوز أن يكون متشكلاً لذاته فلا يصح .

فإن قالوا : تلك القصة لا إشكال في ضادها ، فلو كان متشكلاً لذاته لكان يجب أن يكون متشكلاً بآثار ضروب الكلام وأجناسه ، وذلك محال . قلنا : ولم يجب ذلك ؟ أو لست قد أثبتت متشكلاً بكلام قديم ، ولم يكن يلزمك (٣) أن يكون متشكلاً بآثار ضروب الكلام وأجناسه ، فإلا جاز أن يكون متشكلاً

(١) قدرته ، في س

(٢) يلزمكم ، في س

(٣) يلزم ، في س

لذاته وإن لم يجب ذلك فيه ؛ وأجابه : فلم لا يجوز أن يكون متشكلاً بآثار ضروب الكلام وأجناسه ، وأكثر ما فيه أن يكون كاذباً شاملاً لنفسه متشكلاً عليه بسوء التماس ، تعالى الله عن ذلك ، وهذا كله مما يجوزونه .

ثم يقال لهم : لم لا يجوز أن يكون متشكلاً بكلام محدث حال فيه ؟

فإن قالوا : لأنه لو صح حلول الكلام المحدث فيه لصح حلول غيره من اللسان فيه ، وذلك مستحيل . قلنا لهم : أو ليس أنه يجوز عندكم أن يحل القدرة والعلم والحياة وليس بوجب ذلك صحة أن تحل سائر اللسان ، فهل جاز مثله في مسانئها ؟

ومضى قالوا : إنا لا نقول بحلول القدرة القديمة والتبعية وإنما نحمد ثابتاً به ، قلنا : يجوزوا في الكلام المحدث مثله .

وبالعلم : لم لا يجوز أن يكون متشكلاً بكلام موجود لاق محل ؟ فإن قالوا : لأن المحدث لا يصح حله إلا في محل ، قلنا : إن هذا باطل بالجوهر ، فتوجدت لاق محل مع (٤) حلوها .

فإن قالوا : كلامه من صفته ، والصفة لا تقوم إلا بوصف (٥) قلنا : لم نعلم ذلك ولا يجوزون إلى تصحيح ذلك سبيلاً .

وبالعلم : لم لا يجوز أن يكون متشكلاً بكلام محدث موجود في غيره ؟ فإن قالوا : لأن ذلك يوجب أن يكون ذلك التبرير للكلم به دونه ، قيل له : ولم

(١) وحياً ، في س

(٢) توصف ، في س

(٣) حل ، في س

فلان قال: لا بل الذي أوجبنا فيه القدم هو الذي القاهم بذاته. قلنا: (١) ليس في الآية ما يدل على ذلك الذي فضلا عن أي دل على صدوقه أو قدمه. فنسقط تعظيمه به.

ثم يقال لهم: (٢) إن «كن» لا يؤثر في كونه قديم، أصلا، إلا أن كان مكان مؤثرا سواء كان (٣) من جهة أو من جهة الله تعالى، فإن المؤثرات لا تختلف بحسب اختلاف القاهمين. ألا ترى أن الحركة لا كانت مؤثرة في كون الجسم متحركاً لا تختلف بحسب اختلاف القاهمين، كذلك كان يجب هنا، ومعلوم أن وإن ذكرنا من قول «كن» لم نحصل به شيئا.

وبعد، فلو استدلنا بهذه الآية لسكان أسعد حالا منهم، لأن في الآية «هـ» أن «هـ» وهذه لفظة إذا دخلت على الفعل الضارع أفادت الاستقبال، وذلك بنفس حدوثه؛ وكأن في الآية دليل على حدوث «كن»؛ فبقيا دليل (٤) على حدوث الإرادة، لأن لفظة «إذا» إذا دخلت على الفعل في الماضي أفادت الاستقبال. وبعد، فإنه تعالى عقب «كن» بالسكون، وما سبقه الحدث لا يجوز أن يكون قديما، لأن من حق القديم أن يتقدم على ما ليس يتقدم بما لو قدر صدور الأوقات لسكان بلا حصر، فقدمنا عليهم بهذه الآية من سائر الوجوه.

ثم الغرض بهذه الآية وما يجري مجراها إنما هو الدلالة على سرعة استجابة الأشياء له من غير امتناع، وتظهرها من كتاب الله تعالى قوله تعالى: «فمن لها وللغرض التي خلقها لو كرهها» ومن كلامهم، قول الشاعر:

(١) قال: د. ج.

(٢) بجانب ذلك، د. ج.

(٣) أكل: د. ج.

(٤) أكل: د. ج.

(١) أدلت به: د. ج. - آخر - أورد: القائل حول هذه المسألة في التمهيد ص ٧٦١

يجب (١) ذلك؟ قلنا: قلنا: لأن الذي إذا حصل في محل فلا بد من أن يشق له منه اسم، قلنا: هذا (٢) باطل بقرينة والصوت؛ وعلى أن التكلم ليس باسم مشق لحال الكلام، وإنما هو اسم يتناول الكلام، بخلاف الأسود والأبيض، فهما جوهرهما ما ذكرناه، ولا بد لكم من تجويزه.

ثم قلب عليهم هذه القضية في الكلام القديم فيقال لهم: (٣) هل هو قولكم فيه؟ أنتم تقولون إنه حال فيه تعالى، أو في غيبه، أو لا في محل؟ وأي ذلك اختاروه؟ (٤) فهو اختيارنا في الكلام الحديث، وهذا من طريق الجدل، وإن كان للذهب في هذا الباب ما قد أوجدها فيها تقدم.

وما يذكرونه في هذا الجوابه تعالى: «لا امرءة ولا ولد شيئا أن يقول له من فيكون» (٥)، ويقولون: قول يمكن هذا السكن، فديمك وجبان يكون محدثا، فكان لا يحدث إلا بكن آخر، والكلام في ذلك السكن كالكلام فيه فيقتل إلى مالا نهاية (٦).

وجوابنا، ما هذا الذي توجبون قدمه؟ أهو هذا المركب من الكاف والنون، أو غيره؟ قلنا: قلنا: هو الذي يركب من هذين الحرفين، فقد أحالوا، ولا شك في حدوثه، فكيف يتبين الحال في ذلك وأحدهما يتقدم على الآخر وبعدم عند وجوده، وبممكننا الإتيان بمثل، وكل هذه الرجوع مما يتدح في قدمه ويدل على حدوثه.

(١) لأن هذا: د. ج.

(٢) اختره: د. ج.

(٣) بما: د. ج.

(٤) لا لا: د. ج.

(٥) وجبه: د. ج.

(٦) ما خلق من: د. ج.

(٧) سورة يس

وقالت^(١) له البتة نعماً وطاعة وحسننا كلهم لما يقب
فإن المرض ليس إلا سرعة استجابة الجمع له .

واعلم أن من مذهب شيخنا أبي الغليل^(٢) أنه تعالى إذا أراد الإحداث
فإنه إنما يحدثه بقوله كن ، وهذه طريقته في الإعادة والإتمام ، لكنه ليس
بزمه ما يقوله هؤلاء الجبرية بأن^(٣) كان يجب أن لا يتمكن إحداث كن إلا بكن
آخر ثم كذلك فلا يتقطع ، لأن غرضه بذلك أنه تعالى^(٤) إذا أراد فلا من
الأفعال^(٥) فإنه بأن يقول له^(٦) هذا القول لا أنه لا يقدر على إحداثه إلا بهذه
الطريقة ؛ وصار لطال فيه كمال في أحدها إذا قال : عطش من زارتهم .
فكما أنه لا يقتضي ذلك أن يسل كل من زاره ، وإنما يقتضي أنه إن أعطى
يسل هذا القدر ، وكذلك في سائرنا . وكذلك^(٧) قد قال : عطش من دخل
على القدام ، فكأن ذلك لا يقتضي أن يقوم لكل من دخل عليه ، وإنما يقتضي
أنه إن علم فإما يعظم بهذه القدر ، وكذلك^(٨) في سائرنا^(٩) .

سأله^(١٠) رحمه الله فهذا هو العذر فيها^(١١) ذكره ، غير أن طريقته هذه
مرضية ، فوكان لكن أثر في الأحكام ، لكان لا يتغير بحسب أحوال
الغائبين له ، بل كان يجب أن يؤثر ، سواء غاب أو غاب له تعالى ، ومعلوم^(١٢) .

(١) غلاب ، ق م

(٢) قال أبو الغليل : إن كلمة كن هي أصح الباني عن الإرادة الإلهية ، وإن
كن الفعلية بالوجودات ، وفصل بين الإرادة حقيقة من الذات ، وإرادة حادثه سبحانه
ومعها بكلمة كن .

(٣) من أنه ، ق م (٤) سأله من (٥) فأله من م

(٦) وهكذا ، ق م (٧) ما بين البراءين المصروف من م

(٨) بها ، ق م (٩) ما ، ق م

فصح لك أن هذه الطريقة غير مستقيمة ، وأن المسيح في هذا الباب هو أنه تعالى
إنما يحدث ما يحدثه بكونه قادراً على ما يقوله ؛ فإنه جملة^(١) ما يجب أن^(٢) يحصل
في هذا الباب .

الكلام في النبوة

ووجه اتصاله بباب النقل ، هو أنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا
يشق بهذه التشريعات ، فلا بد من أن يرفعها لكي لا يكون غللاً بما هو
واجب عليه . ومن النقل^(٣) أن لا يحمل بما هو واجب عليه .

وقد بدأ رحمه الله ، بأدلة على نبوة محمد صلى الله عليه^(٤) وعلى آله وسلم^(٥)
لما كان هو المقصود بالباب . وقبل الشروع في ذلك^(٦) ذكر الخلاف فيه ،
ونجد قاعدة تكون تروية لقلب ، وجواباً للخلاف .

واعلم ، أن الخلاف في هذا الباب جملة من البراهنة الذين يثبتون الصانع
بتوحيده وحده ويذكرون النبوة ، ويقولون : إن ما أتى به الأنبياء ؛ نحو أفضل
الملائكة من القيام والقعود والركوع والسجود ، وأعمال الخلق نحو التلبية والمروءة
وروي الجلال والطلاوف ، كلها مستنبعة من جهة^(٧) النقل منكورة ، لأن كل
هائل يستصحب بكل علة ذلك وينكره ، فيجب أن ترد ولا تقبل .

ورجاءنا : إن ما أتى به الأنبياء لا يحظر ؛ إما أن يكون موافقاً لنقل
النقل غيبة عنه وكفاية ، أو مخالفاً له ، وذلك ما يوجب أن يرد عليهم وأن^(٨)
لا يقبل منهم .

(١) ما نقله من م

(٢) محذوف من م

(٣) طريق ، ق م

(٤) أنه ، ق م

(٥) الثالثة ، ق م

(٦) كاشدة من م

وربما قالوا : إنه تعالى إذا بعث إني رسولاً فلا بد من أن يظهر عليه عفاً معجزاً دالاً على نبوته ليسكون فرقاً بينه وبين الناس ، ولا يتمكن أن يميز بين البشر والحيلة بوجه ، لأنه ما من معجز إلا ويجوز أن يكون من جهة المشعشة وخفة اليد وما يرى مجراها ، فيجب أن لا يقبل قولهم ويعتمد على القول .

والأصل في هذا الباب أن نقول : إنه قد تقرر في محل كل عقل وجوب دفع الضرر عن النفس ، وثبت أيضاً أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن التقيح فإنه واجب لا محالة ، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى التقيح فهو قبيح لا محالة ، إذا صح هذا ، وكنا نجوز أن يكون في الأفعال ما إذا ضاقت كذا عند نشأته قرب إلى أداء الواجبات واجتناب التقيحات ، وفيها ما إذا ضاقت كذا بالنكس من ذلك ، ولم يكن في قوة العقل ما يعرف به ذلك ويقبل بين ما هو مصلحة واللفظ وبين مالا يكون كذلك ، فلا بد من أن يعرف الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكون عائداً بالنقص على غرضه بالكيف . وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إني رسولاً مؤيداً بعل معجز^(١) دال على صدقه فلا بد من أن يقبل ذلك ، ولا يجوز له الإخلال به ، ولغته الجلة قال مشايخنا من البتة متى حسنت وجبت ، على معنى أنها متى لم تجب قبيحت لا محالة ، وأنها كالتوابع في هذا الباب ، فهو أيضاً مما لا يتصل حسنة عن الواجب فهذا فصل .

شأن تنفر^(٢)

وهو^(١) أن تعلم أن الأفعال ما من شيء منها إلا ويجوز أن يقع على وجهه فيحسن ، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح ، وأما أن نحكم على فعل من الأفعال بالقيح والحسن بمجرد ، فلا . إذا ثبت هذان الأصلان بطل قول من قال : إن

(١) مائدة من من
(٢) للغير ، في من
(٣) هو ، في ١

هؤلاء الرسل إن أتوا بما في العقل غنى العقل كفاية عنهم ، وإن أتوا بخلاته^(١) فيجب أن يكون قولهم مردوداً عليهم غير مقبول منهم ، لأن ما أتى به الرسل والحال ما قلناه . لا يكون إلا تنصلي ما تقرر جلته في العقل ، فقد ذكرنا أن وجوب التصليح وقبح الفساد متقرران في العقل ، إلا أنما لم يتمكن أن نعلم عللاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة ، بعث الله تعالى إني الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال ، فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركه الله تعالى في عقولنا ، ونعصلي ما قد تقرر^(٢) فيها ، وحار الحلال في ذلك كالحلال في الأخلاء . إذا قلنا إن هذا البطل ينفع وذلك يضر^(٣) وكنا قد علمنا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب ، وجبر النفع إلى النفس حسن ، فكنا لا يكون والحال ما قلناه قد أتوا بشيء يخالف العقل ، فكذلك حال هؤلاء الرسل .

بين ما ذكرناه ، أن اختلاف الطريق لا^(٤) ينشئ في حصول ما يكون طريقاً إليه ، فسواء علمنا عللاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة ، أو علمناه حسناً ، فإننا في الحالتين جميعاً نعلم وجوب هذا وقبح ذلك^(٥) .

يزيد ما ذكرناه وضوحاً ، أنه إذا كان^(٦) تقرر في عقولنا وجوب دفع الضرر عن النفس معلوماً كان أو مظهوراً ، ثم أخبرنا بغيره بأن^(٧) في الطريق سهماً ، فإننا نعلم وجوب الاجتناب من سلوك ذلك الطريق ، ثم لا يقال أنه إذا أتى

(١) ما يخاله ، في من
(٢) يضر به ، في من
(٣) هذا ، في ١
(٤) أن ، في من
(٥) الخاصة من من
(٦) تقرر ، في من
(٧) أخبرنا بغيره بأن ، في من

بحاقى القتل في القتل كفاية منه ، وإن أتى بخلافه فوجب الرد عليه ، فكذلك الحال في ما أتى به الرسل ، فيعمل ما أقروه أولاً .

وأما ما ذكره ثانياً ، من أن هذه الأفعال كلها قبيحة ^(١) في القتل فأجده ، لأننا قد ذكرنا أن مجرد القتل لا يمكن أن يحكم عليه بالقيح والحسن ، حتى لو سلمنا سائل عن القيام به فيبيع أم لا ، فإنه لما لا يمكن إطلاق القول في الجواب عن ذلك ، والواجب ^(٢) أن نقيد بقول : إن حصل فيه غرض وتبرى عن سائر وجوه القبح حسن ، وإلا كان قبيحاً هذا وإذا كان هكذا وكنا قد ^(٣) علمنا بقول الرسول الصديق بالتميز ^(٤) أن لنا في هذه الأفعال مصالح والظلمات فكيف ^(٥) يجوز أن يحكم فيها بالقيح ، وبين ذلك وبينه ما أنا نستحسن القيام في كثير من الحالات نحو أن يكون نصيباً لصديق أو بتضمن غرضاً من الأعراف ، وكذلك القصد إذا تضمن انتظار الرقيق ، وكذلك الركوع والسجود والشيء والكلام والطواف وغير ذلك ، فإما من شيء من هذه الأفعال إلا ولما وجه في الحسن إذا تضمن به أدنى غرض ، فإذا كان يحسن من الطواف ^(٦) حول البيت فننظر هل اشترط أم لا ، وهذا غرض حقير ، فكيف لا يحسن الطواف حول بيت الله تعالى وقد تضمن من السجدة والعلف ما قد غابت به الدلالة ، وهكذا فإذا كنا نرى مبدأ مع أن التمتع فيه يسير ، ثم نستحسن للمروءة إليه كيلا ينفذ فكيف لا نستحسن في أعمال الحج ؟ وقد علم ^(٧) الله فيها ^(٨) من المصالح ما قد أظهره على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ^(٩) .

(١) مستطعة ، أي هي
(٢) لذا ، أي
(٣) كبر ، أي
(٤) من ، أي
(٥) مستطعة ، أي هي
(٦) بل الجواب ، أي هي
(٧) بالتميز ، أي هي
(٨) الخواص ، أي هي
(٩) مستطعة ، أي هي

فدل على أن ما قلناه في هذا الباب مما لا وجه له ، وليس لأحد أن يقول : كان يجب أن لا يفتقر الحال في هذه الأعمال ، أن لو كانت أفعالاً ومصالح ، وأنت تكون مستحسنة أبداً غير مستقبحة في شيء من الحالات ، كافي رد الردية وشكر النعمة ، وقضاء الدين ، وكافي الظلم والكذب ، وما جرى مجراها ؛ وفي علمنا بخلاف ^(١) ذلك دلالة على فساد ما ظننوه ، لأن قياس هذه الأفعال على رد الردية وغير ذلك مما لا وجه له ، لأن هذه الأفعال لا تفرقها وجوه الحسن والقيح بخلاف ما نحن فيه ، فتأرق الحال في أمدحها الحال في الآخر .

ثم إنه رحمه الله بين حقيقة الرسول والنبى ، ولا بد من ذلك .

أعلم أن الرسول ، من الأحكام للصدقة أى لا بد من أن يكون هكذا ^(٢) مرسل ومرسل إليه ، وإذا أطلق فلا ينصرف إلا إلى اليموث من جهة الله تعالى دون غيره ، حتى إذا أريد غير ذلك فلا بد من أن نقيد .

وأما النبى ، فقد يكون ^(٣) مهجوراً ومشهداً ، وإذ ^(٤) كان مهجوراً فهو من الإيذاء ، وهو الإخبار ؛ وإذا وصف به الرسول ، فقلنا به أنه اليموث من جهة الله تعالى ؛ وإذا كان مشهداً فإنه يكون من النبوة وهو الرقعة والجلالة ، وإذا وصف به اليموث فقلنا به أنه ^(٥) للنظم الذى رفته الله تعالى وعظمه . وفي الخبر أن بعضهم قال لرسول عليه السلام النبى - الله مهجوراً ، فقال له الرسول : لست بى - الله وإنما أنا نبى الله .

وإذا قد عرفت ذلك فاعلم أنه لا فرق في الاصطلاح بين الرسول والنبى ، وقد

(١) بقاء ، أي هي
(٢) يذكر في
(٣) هبة من
(٤) عا ، أي هي
(٥) لذا ، أي هي

خالف في ذلك بعضهم، واستدل بقوله تعالى: **وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي**، قلنا: فصل التقديم تعالى بين الرسول والنبي، فوجب أن يكون أحدهما غير الآخر. والقي يدل على اتفاق الكلايين في الشيء هو أنها بيتان مسكوتان ولا ن مكافئ الاستعمال، حتى لو أثبت أحدهما (١) وبقي الآخر (٢) لتناقض الكلام وهذا هو أمره أثبت كلتيه القائلين للفتن في القائده، وأما قوله تعالى (٣): **وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي** فإنه لا يدل على ما ذكره (٤)، لأن مجرد التعليل لا يدل على اختلاف الجنسين؛ ألا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وغيره (٥) من الأنبياء، ثم لا يدل (٦) على أن نبينا ليس من الأنبياء، وكذلك فإنه تعالى فصل بين الناكبة وبين النحل والرمال، ولم يدل على أن النحل والرمال ليسا من الناكبة، كذلك هنا.

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجمل، أنه تعالى إذا بعث إلينا رسولا ليرفنا للصلح، فلا بد من أن يدعى النبوة، ويظهر (٧) عليه العلم الشجر العدل على صدق عقيب دعواه للنبوة (٨)، وذلك يقتضي أن نبين حقيقة المهرز أولا (٩).
اعلم أن المهرز هو من يعجز البيرة كما أن القشر هو من يقدر البيرة، هذا في الله وأما في التصالح عليه، فهو الفصل الذي يدل على صدق النبي للنبوة (١٠) وبالله بأصل الفقه وهو أن البشر يعجزون عن الإيمان بتأخذاً بجهل فطرته كونه مخرج

حقبة المهرز
الله وأساساً

- | | |
|-------------------------------------------------------------------------|--------------------|
| (١) أحدهما، ر. س | (٢) الآخر، ر. س |
| (٣) أحدهما، ر. س | (٤) ذكر الله، ر. س |
| (٥) وبين غيره، ر. س | (٦) لم، ر. س |
| (٧) وأن يظهر، ر. س | |
| (٨) أنكر أغلب المفسرين الدهر وكرهات الأنبياء، وذلك حتى لا يخطئ بعضهم في | |

فقد دلالة على نبرة الرسول، وقلقه أن يكون أن يجري حواراً أدركت لعل لا على...
أخباره، والفتن حبيب هذه الرسوخ في الفقه فلهذا من فضل (١) تحت الشرح

إذا ثبت هذا، فافعل لا يدل على صدق النبي لقوله: **إلا إذا كان على أوصاف وشرائط**.

أحدنا: أن يكون من جهة الله تعالى أو في الحكم كونه من جهة جل وعز، وإنما قلنا هذا هكذا، لأن المهرز ينقسم إلى مال (١) يدخل جنسه تحت مقدور القدر (٢) كإحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأرهم، وتب الدعارة، وما شاكل؛ وإلى ما يدخل جنسه تحت مقدور القدر، وذلك نحو قلب اللين ونقل الجبال إلى أمتها، وحسين الجسد وما جرى مجراه، والفرق من هذا التعليل، فإن جنسه وهو الصوت داخل تحت مقدور القدر، ولهذا فلا (٣) لو خلت وقضية العقل كنا يجوز أن يكون من جهة الرسول عليه السلام، أحاطه الله تعالى، وقد علم أمكته معه الإيمان به، فصح أن المهرز ليس من شأن كونه من جهة الله تعالى، بل إذا جرى في الحكم كونه من جهة تعالى كفي، وعلى كل حال، فلا بد من أن يكون جازياً في الحكم يجري فعل الله أصبح كونه دلالة دقة على صدق من ظهر عليه، وإلا، فلو لم يجر هذا الجري لم يكن نسبة إلى صدق من ظهر عليه، إلا كنسبته إلى كذبه.

والثاني: أن يكون واقعاً عقيب دعوى النبي للنبوة، لأنه لو تقدم الدعوى لم يتناقض به، فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره. وبهذه الطريقة من تقديم المهرز على ما جوزه شيخنا أبو القاسم؛ وكذلك هو تراخي عنه لم يتناقض به، فلا (٤) يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره، إلا أنه إذا ثبت صدق النبي للنبوة تميز وتراخي (٥) عن

- | | |
|-----------------|------------------|
| (١) ما لا بد من | (٢) المهرز، ر. س |
| (٣) ما لا بد من | (٤) لم، ر. س |
| (٥) تراخي، ر. س | |

دعواه معجز آخر جاز ، وحل هذا ، فإن إخبار النبي عن النبوة ، نحو إخباره
 علياً عليه السلام : « إنك تقابل ألفا كتيبن والملايين والمقاتلين » ، وقوله لعمار :
 « ستظف الفتنة اليابسة » ، وآخر زادكم (١) عراج من ابن كاهن أعلام بمعجزة دج على
 صدقه مع تأخرها عن دعواه ، فإن ذلك ثبوت صدقه بدلالة أخرى غير هذه
 الدلالة ، فهذه العلامة التي أوجبتها ، من أن يكون الشجر واقفاً عقيب دعوى
 للذي النبوة ، وإما (٢) أوجبتها إذا لم يكن للمعجز نفس الذي (٣) قد عوى « ما »
 إذا كان كذلك ، نحو كلام عيسى (٤) عليه السلام : « في العهد ، فادعوه » النبوة ،
 فلا . وإن كان من (٥) الناس من ذهب إلى أن ذلك معجزة أو كرم عليه السلام .
 والثالث أن يكون مطابقاً لدعواه فإنه لو لم يكن كذلك وكان بالعكس ،
 لم يكن يتصل (٥) بدعواه (٦) فلا يدل على صدقه .

يبين ذلك ، أن قائلا لو قال بحضرة جعنة : إن رسول طلائع إليكم ، وعلائته
 أن يترك رأسه إذا بانه كلامي هذا ، فإنه إذا بانه ولم يترك ، وسكن رأسه ،
 يدل على صدقه ، إن لم يدل على كذبه .

وفي أصحابنا من ذهب إلى أن المعجز إذا لم يكن مطابقاً وكان بالعكس فإنه
 يدل على التكذيب ، وحكي أن مسيلة لما أدعى بحضرة الناس : إن
 رسول الله إليكم ، ومعجزتي أن إذا برقت في هذه البئر غارملها ، والله
 تعالى أمرني بغض ماء ذلك البئر وصار تكذيباً له ، وذلك مما لا أصل له
 عندنا . وما هذا حاله فإنه لا يجوز على الله تعالى ، لأنه إذا أراد تكذيب شخص

- (١) زادكم ، في م
- (٢) محروقة من م
- (٣) ناقصة من م
- (٤) في ، في م
- (٥) دعواه ، في م
- (٦) وإن ، في م
- (٧) وأما ، في م
- (٨) وأدعاه ، في م
- (٩) حتى ، في م

كان يتكلم ذلك بأن لا يظهر عليه المعجز عقب (١) دعواه ، وإحداث شيء آخر
 وللحال ما قلناه يكون عتلاً لا فائدة فيه .

والراجح : أن يكون ناقصاً لحدوث (٢) من بين ظهوره ، لأنه لو لم يكن
 كذلك لم يكن ما يدل على صدق من ظهر عليه أصلاً ، ألا ترى أن أحدنا إذا (٣)
 ادعى النبوة ، ويحمل معجزته طلوع الشمس من مشرقها وغروبها في (٤) مغربها لم
 تصح دعواه . ولم يدل ذلك على صدقه ، وبالعكس من ذلك فلو ادعى النبوة
 وحمل معجزته طلوع الشمس من المغرب وغروبها في (٥) الشرق ، فإنه يدل على
 صدقه لما انتفى في أحدهما ولم ينتقض في الآخر .

وكالابد من اعتبار هذه الشروط في المعجز حتى يدل على صدق من ظهر
 عليه ، فلا بد من اعتبار أن يكون من جهة عامل يدل حكم أو في الحكم كإثباته
 من جهة على سابق . فإنه لو لم يكن كذلك لم يكن في المعجز دلالة على صدق
 أحد . وإما قلنا ذلك لأن دلالة المعجز على ما يدل عليه بطريقة التصديق ؛ ألا
 ترى أن من ادعى بحضرة ملك أنه رسوله إلى الرعية ، وحمل الدلالة على صدقه
 أنه مني أو أراد وضع الحاج على رأسه (٦) قبل ، فإنه متى قبل ذلك كان بمنزلة أن
 يقول له صدقت في دعواي ، وإذا كان هذا هكذا ، فلو جوزنا أن يكون هذا
 المعجز من جهة من يصدق بالكاذب لا يتكلم أن علم صدق من ظهر عليه .
 ولهذا (٧) قلنا : إن هؤلاء المجرة لا يتكلم أن يعرفوا النبوات المعجزة المتباينة
 على قه سأل .

- (١) عقيب ، في م
- (٢) يكن ذلك ، في م
- (٣) من ، في م
- (٤) ركانه ، في م
- (٥) في ، في م
- (٦) في ، في م
- (٧) وقد قلنا ، في م

فحق جعل المعجز على هذه الأوصاف والشروط التي راعيناها كان دالا على صدق المدعى بالنبوة ، وإن قد عرفت ذلك من حال المعجز ، فقد ظهر لك الفرق بينه وبين الشومنة وما يتوصل إليه بالهيلة ^(١٢) : قد ذكرنا من أن المعجز لابد أن يكون من جهة الله تعالى أو في المسكن كأنه من جهته على وعلا ^(١٣) ، وليس كذلك الهيلة . وكذلك فإن ^(١٤) المعجز ^(١٥) لابد أن يكون ثابتا فعلا خارجا لها ، وليس هكذا سيل ما ^(١٦) يتوصل إليه بالهيلة ^(١٧) وخفة اليد . وكذلك فإن الهيلة مما يمكن أن تتعلم وحمل ، وهذا غير ثابت في المعجز . وكذلك فإن الحيل مما يقع فيها الاشتراك ، وليس كذلك المعجز . وكذلك فإن الهيلة تنفذ إلى آلات وأدوات ترصدت واحدة منها لم تنفذ ، وليس كذلك المعجز .

وأقوى ما يذكرونها ، أن الشومنة والحيل إنما يتفاديه على من ^(١٨) يمكن ^(١٩) من أهل صناعته ولا يكون لها خراية ومعرفة ؛ وليس هذا ^(٢٠) حال المعجزة ، فقد جعل الله سبحانه وتعالى ^(٢١) المعجزة كل شيء مما يشاءه أهل زمانه ، حتى جعل معجزة موسى عليه السلام قلب العصا حية ، لما كان القالب على أهل ذلك الزمان السحرا ، وجعل معجزة عيسى ^(٢٢) عليه السلام ^(٢٣) إخراج الماء والأبرص ، لما كان القالب على أهل زمانه الطب ، وجعل معجزة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم القرآن وجعله في أهل طبقات الفصاحة ، لما كانت النابة للفصاحة والقدرة . في ذلك الزمان ، وبها كان ^(٢٤) يذاكر أهلها ويتشابه . فقد وضع لك ^(٢٥) الوجوه الفرق بين المعجز والهيلة .

(١٢) بما في من

(١٣) خاصة من من

(١٤) من من من

(١٥) لا يكون من من

(١٦) خاصة من من

(١٧) خاصة من من

(١٨) وهو من من

(١٩) من من من

(٢٠) بغير النبوة من من

(٢١) كالمعجزة من من

(٢٢) خاصة من من

ثم إنه وجه الله . ذكر أن البينة لابد من أن تكون أهلا للكسفين ، وأن يكون مغفولا على أبلغ الوجوه ^(١) وذكر الصفات التي ^(٢) يكون للبعوث عليها .

وجعل ذلك ، أن الرسول لابد من أن يكون منزها عن الشوائب جلا كبيرة أو صغيرة ، لأن القرض بالجنة ليس إلا لطيف العباد ومصلحهم ، وما هذا سبيله فلا بد من أن يكون مغفولا بالكسيف على أبلغ الوجوه ، ومن ذلك ما ذكرنا من أنه تعالى لابد من أن يحب رسوله عليه السلام ما ينفع من القبول منه ^(٣) لأنه لو ^(٤) لم يحبه عاصده ^(٥) حاله لم يقع القبول منه ، ولأن الكسيف لا يكون أقرب إلى ذلك إلا على ما قلناه ، فيجب أن يحبهم الله تعالى عن سائر ماله حظ في التنفير .

ولقد جنب الله تعالى رسوله عليه السلام عن المفاصلة والفظافة ، وذكر لك قال : « ولو كنت ظاهرا لطلب لافسوا من حوله » .

وإنما قد صرح لك ما قلناه ، فقد ثبت أنه لا يجوز على الأنبياء الكبيرة لا قبل البينة ولا بعدها ، خلافا لما يقول أهل المشو وغيره في كلام أبي علي في مواضع ، فإن كلامه في مواضع ^(٦) يذهب أنه يجوز على الأنبياء الكبيرة قبل البينة ، وإن كان لا يجوز بعدها .

فأما المشوية ، فقد جوزوا ذلك عليهم في الحالين ، ويتسكنون في ذلك بالاطمئنان لا أصل لها . نحو قولهم : إن داود لم يقرأ أوريا وعشقا ، ويعوسف

(١) وذكر الكلام في الصفات التي يجب أن من من

(٢) من من من

(٣) خاصة من من

(٤) خاصة من من

(٥) خاصة من من

هم يأمرون العزيز كما هت (١) هي به (٢) إلى غير ذلك . وفقد ذلك ، فقد دخل
أثناء (٣) الكلام الذي فسمناه ؛ فقد ذكرنا أن الرسول لابد من أن يكون
منزهاً عما ينفر عن القبول عنه ، والكياتر كما نتره ؛ فيجب أن يحب الله تعالى
رسوله فيها . بين ذلك أن النفوس مطبوعة على القبول من لم يتدنس بالمعاصي
ولا ارتكب شيئاً من كبائرهما ، كما هي مطبوعة على أن لا تقبل ، من يتماطلها .
فقدوم أن الناس إلى قبول قول الحسن (٤) ولم يتدنس عندهم بمعصية قط ، أقرب
منهم إلى قبول قول المجاع وكان يرتكب من تتواخش ما كان يرتكبه .

فإن قيل (٥) : إن هذا واجب عليكم نحو السكيات على الأنبياء قبل البينة ،
فالقول أن الناس إلى قبول قول المجاع ، وقد تاب وأتاب ورجع (٦) وألتج
يكونون أقرب منهم إلى قبول قول الحسن ولم يرتكبه إلا على الإصلاح . وجوابنا ،
أنا لا نعلم ذلك ، فإن الطباع على ما ذكرناه قبل ؛ وكيف يمكن ذلك ، ولو ادعى
ضرورة أن الناس يكونون إلى القبول من صفته ما ذكرنا أقرب من القبول من
كان يتماطل الكياتر ويرتكبها . أمكن أن الناس ربما يدعون كلام المجاع لكن
لا على حد استأصهم كلام غيره ، فقد جعلت الطباع على الإصغاء إلى كلام
الرئيس دون الرؤوس ، فإنك تعلم أن محلاً من الخاطئ لم تشتغل على الرأس
والقنب ، وتكلم كل (٧) منهم بكلامه ، فإن إصغاء أهل الخلق إلى كلام الرئيس (٨)
فأما القول فلا ، فقد سألوه .

فقولنا : جوزوا الكبيرة على الرسول سراً وعيث (٩) لا يطاع عليه أحد ، فإنه
والحال هذه ما لا ينفر عنه (١٠) . قيل (١١) : إن الرسول لابد من أن يرسل الله تعالى
إليه رسولا آخر ، حتى جوز عليه الكبيرة قبلها على نفسه . لم يمكن أقرب
إلى القبول منه . وعلى أما إذا جوزنا الكبيرة على الأنبياء (١٢) عرفنا ذلك عن
القبول منهم كما فصلنا (١٣) على ذلك (١٤) . صرح أن الكبيرة غير جائزة على الأنبياء
لا قبل البينة ولا بعدها ، وكذا لا يصح عليهم الكبيرة فكذلك لا يصح عليهم
شيء في المنفردات على سائس ، نحو الكذب والسرقة ونحو دامة الخلقه وقهرج
الظفر ، بحيث ينفر ، وليس يمتنع قبا ينفر في زمان ألا ينفر في زمان آخر ، فإن
اللازمة والعادات تأثروا في ذلك .

فأما الصفات التي لاحظناها في قليل الثواب دون التنفير ، قبلها يجوز
على الأنبياء ، ولا مانع يمنع منه ، لأن قوة الثواب مما لا يقدح في صدق الرسل
ولا في القبول منهم .

وقد ذكر بعد هذا ، أن البينة لابد من أن تكون لفظاً ، وكان يكون
لفظاً فلا بد أن تكون لفظاً بالهوى ، لأن لا يجوز عن الحكم تعالى (١٥) أن
يحمل المكتبة مشقة لتنع مكلف آخر فقط ؛ وذلك صحيح على ما تقدم . وذكر
أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا في بينة شخص واحد بعينه وجب أن يمتنع بعينه
ولا يبدل عنه إلى الغير ، وإذا علم أن صلاحنا في بينة شخصين وجب بشتما
لا يحتمل ، ولا يجوز له (١٦) الاختلاف بهما ، وكذلك إذا علم أن صلاحنا في

(١) في الآية ، في م

(٢) بالاصح من م

(٣) كان ، في م

(٤) بالاصح المحسن بالعصرى

(٥) كل واحد ، في م

(٦) وترجع ، في أ

(٧) الرئيس ، في م

(٨) بطله من م

(٩) بعت ، في م

(١٠) قول له ، في م

(١١) بالاصح من م

(١٢) بالاصح من م

(١٣) بالاصح من م

(١٤) عليهم ، في م

(١٥) بالاصح من م

وف اليهود من ذهب إلى أن محمدًا عليه السلام كان مبغوثًا؛ إلا أنه إنما بعث إلى العرب دون غيرهم.

و نحن نذكر جفتك على جواز نسخ، ثم تتبع كلام هؤلاء الفرق الثلاثة
يعون الله تعالى وحسن توفيقه، فقول: إن الشرائع الطائف ومصلح،
وأما هذا سببه فإنه يختلف بنسب اختلاف الأثران والأعيان، فلا يتبع أن يعلم
القديم تعالى أن صلاح المكلفين في زمان في شرعية، وفي زمان آخر في شرعية
أخرى، وهذا ظاهر فيها، فإن من يدور أمره وما يعلم أن صلاحه في الزمان
مرة وفي المصنف أخرى، وذلك في الأولاد الكثيرة أظهر، وصار الحال في ذلك
كالحال في الرض والشفاء والحياة والموت، فكذا أنه تعالى عرضنا مرة وبشيء
أخرى لما تنافي صلاحنا بالرض مرة وبالشفاء أخرى، كذلك هنا لا يتبع أن
يعلم أن صلاحنا بالرض في أن يتهدد بضررة مرة، وفي الإلهام بدهائها بل
تهددنا بنورها أخرى، فصح بذلك ما قلناه من جواز نسخ الشرائع.

ونعود بعد ذلك إلى الكلام على هؤلاء الفرق ، فنقول ففرق الذين قالوا
بأن نسخ التوراة يقتضي أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً ، فإن النسخ لم يناول
حين ما كان حقاً حقاً ^(١) يجب انقلاب الحق باطلاً والباطل حقاً ، وإما بقول
هنا ما كان حقاً ، ولا يتبع في التلويح أن يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً ، فإن
قول الدار قد يكون حقاً حسباً بأن يكون عن يمين صاحب الدار ، وقد يكون
باطلاً قبيحاً ^(٢) بأن يكون لآخر ^(٣) ، فإن مع أن الدعويين مثلاً .

بعضة بجملة وجب أن يثبت الشكل : فَمَا إِذَا عَلِمَ أَنَّ الصَّلاَحَ مَدْلُوقٌ ^(١١) بِمَنْ
كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْجَمَاعَةِ عَلَى الْفَرَادِ ^(١٢) ، إِنْهُ يَكُونُ بِإِشْيَارٍ ، إِنْ شَاءَ اخْتَارَ هَذَا ،
وَلَوْ شَاءَ اخْتَارَ ^(١٣) غَيْرَهُ ، وَأَيْسَ يَزِيدُ بِمَنْ الْأَفْضَلُ إِذَا كَانَ هُوَ لِلْقُلُوبِ سَوَاءً
فِي الصَّالِحَةِ ؛ هَذَا قَبْلَ الْوَعْدَةِ ، فَمَا يَمْدَحُهُ فَبَيْنَ الْمُبْهُوتِ بِمَنْ أَفْضَلُ لَا مَحَالَةَ بِصَدْرِهِ
الرَّسَالَةِ ، وَقَدْ انْتَقَتِ الْأُمَّةُ عَلَى أَنَّ الْمُبْهُوتَ يَكُونُ أَفْضَلَ مِنْ غَيْرِ الْمُبْهُوتِ
لَا مَحَالَةَ .

وقد أورد رحمه الله (1) بعد هذا الجمل (2)، الكلام في نسخ الشرائع.

وضح الشراح
والسبب الذي اذله ، هو أن اليهود لما أنكروا نبوة المسيح والتمسوا
عابها الخادم افرقوا :

فهم من قال : إنما أسكرنا بيوثها لأنها أيا مسح شريعة موسى ،
وذلك يقتضي أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً ، وذلك محال .

وردنا قالوا: إن النسخ ينقض البدء، وهو أن يسكون قد ظهر الله من
من حال ثلث الشربة ما كان خافيا، وقتل بجره^(١٥) من كونه عالما بقاءه.

وعنه من قال: إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل إلا أن نسخ
 نسخ من قطعته وقد قال موسى عليه السلام: شريعتي لن تنسخ أبداً، ومن
 الوجه الكبر: نبوة من جاء بعده.

ومنه من قال إن نسخ الشرائع جائز من جهة أهمل والشرع عهد
 إلا أنا إنما أنكرنا بوجوبها لأهلها عندنا المعبر بذلك على صدقها .

(1) باطنی، داخلی من
(2) بالقدرة، من من
(3) ودرج، داخلی من
(4) باطنی، داخلی من

(۱) تمامہ افسر
(۲) ایڈیٹر، راجپوت + و س

بل يمكن ذلك في الفعل، فإن المدخل الواحد يجوز أن تقع فيه كون حسن
بأن تكون عن إين، وتقع فيه كون قبيحة بأن لا تكون عن إين .

وكذلك فإن السجدين مع أنفسهما مثلان، وربما تكون أحدهما حسنة بأن
تكون سجدة قرآن، والأخرى بأن تكون سجدة شيطان .

بل يمكن تصور ما قلناه في السجدة الواحدة، فإنها إذا قصد بها عبادة الرحمن
كانت حسنة، وإذا قصد بها عبادة الشيطان كانت قبيحة .

ثم يقال لم : أليس كان لا يترتب اعتقاد نيوة موسى عليه السلام قبل أن
يموت، ثم لما ذلك بعد البعث، ولم يمتض أن يكون الحق قد صار باطلا
بإبطاله (١)؟ قد صار (٢) حقا، فلا جاز منه في مسائلنا .

فإن قلنا : إن أحد الاعتقادين غير الآخر، وأكثر ما فيه أنفسا مثلان،
والثلثان لا يمتنع أن يكون أحدهما حسنا والأخر قبيحا . قلنا : فلا قسم تناد
في مسائلنا .

وإن قلنا : إن هذا ليس من النسخ في شيء، فلا تصح لك هذه التسمية
قلنا : إنه وإن كانت كناية لا يسمي نسخا، إلا أن معناه معنى النسخ، وقد روي
اعتقاد ثلاثة ما كان يترتب ذلك الاعتقاد لولا تلك الدلالة، وهذه صورة النسخ
من طريق النفي والمعبر عما هو بالمعنى لا بالتسمية .

وعلى نحو هذه الطريقة يجري الكلام مع الذين أنكروا النسخ لاحتمال
البدل .

غير أنه توجد فضلا بين فيه الفصل بين النسخ والبدل، وما يمتنع به كل
واحد من الشروط والأوصاف، إن شاء الله وبه الثقة .

وقال لم أيضا : ما قولك في شريعة موسى، هل نسخت ما فيها من
الشرائع أم لا ؟ فإن قلنا : لا، بل لم يأت موسى إلا بما كان قد أتى به الأنبياء
قبله . وهو (١) مذهب بعضهم . قلنا (٢) : كيف يتكلم ذلك وقد علم أن آدم
عليه السلام زوج نوح من نبيه، وقد علمه موسى، وكذلك بعده (٣) الخضر إبراهيم
عليه السلام في الكبر وأوحى موسى في الصغر، وجاز الجمع بين أختين في شرع
يسقوهم ولم يجر في شرع موسى . وعلى أن فيها ذكر نوح ما يقتضي الإضياف هذه
الشرعية إلى موسى ولا نسبها إليه، وفي ذلك خروج عن اليهودية، والقدوم
من حالكم أنكم تضيفون (٤) هذا الشرع (٥) إلى موسى عليه السلام، وتقولون :
لا يجوز أن تكون نسبة إلى موسى كما نسبت إلى يوشع .

فإن قلنا : نعم، قد أتى موسى بنسخ شرائع من قبله من الأنبياء، ولابد
لهم من ذلك . وهو مذهب جماعة منهم . قلنا (٦) : فلا يقتضي انقلاب الحق باطلا
والباطل حقا، وهذا يقتضي أن يكون قد بدأ الله وعليه له من حال تلك الشرائع
ما كان حافيا عليه تعالى الله عن ذلك .

وأما الكلام على الفرقة الثانية، الذين قلنا إن نسخ الشريعة جائز من جهة
المقتل غير أن السمع منع منه، وهو قول موسى « شريعتي لا تنسخ أبدا »

(١) وهذا في م

(٢) قلنا لم في م

(٣) قد في م

(٤) هذه الشرائع في م

(٥) ومن في م

(٦) قلنا لم في م

فهو أن نطالبهم بتصحيح هذا الخبر عن موسى عليه السلام ، ولا يحدون إلى ذلك سبيلا . ومضى قالوا : إن هذا من الأخبار التواترة فلا معنى لإنكاره ، قلنا : لو كان كذلك لعرفنا نحن على طول اختلافنا بكم ، ومنظرنا لنا كـ ، ونحن لا نعرفه ، فكيف يمكنكم إدعاء التواتر فيها .

وقلنا نكره الثمانية من أصحابكم ، وقالوا : إن نسخ الشريعة جائز من حيث النقل والشرع ، وأن من جاء بعد موسى من الأنبياء ، فإنما أسكروا نبوتهم لما عدمو الأحكام للمعزة لا غير ، ولو كان متواترا أمروه .

ثم يقال لهم : لا يختر سال هذا الخبر من أحد وجهين ، فإما إن يكون المراد به أن شريعتي لا تنسخ على يدي من معه معجز ، أو على يدي من لا معجز معه . فإن أردتم به ^(١) أن شريعتي لا تنسخ على يدي من لا معجز معه فإنما نوافقكم ^(٢) ، وإن أردتم به أنها لا تنسخ على يدي من معه معجز ، فإن ذلك عملا يجوز أن يكون قد أراده موسى عليه السلام ، لأن ذلك يتدح في نبوته ، ويكون لأنه أن يقولوا : لم يجب اعتقاد نبوتك والاعتقاد لك ، وقد جوزنا أن يكون ههنا صاحب معجز ، لا يلزمنا متابعتة والاعتقاد بنبوته والاعتقاد لك .

وإذا كان الأمر بهذه الصفة فلا وجه للأخذ بظاهر الخبر لو ثبت صحته ، سببا وقد ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ^(٣) بالأدلة القاطنة فيجب أن يتأول ، لأن كلام الأنبياء لا يجوز أن يتناقض .

وتأويله ، هو أن شريعتي لا تنسخ على يدي من لا معجز معه ؛ وعلى أن يوشع كان نبيا في زمن موسى عليه ^(٤) السلام ومضى بقوله ، وقد نسخ شريعتي بشرية موسى ؛ ولا يمكن ادعاء أنه لم يكن معه شريعة أصلا ، وإلا كان لا يثبت في بيته ولطف هذه ^(٥) القاطنة ، فقد ذكرنا أن البينة إنما يجب إذا علم الله أن صلاحنا يتعلق بشريعة لا نعرفها نحن ^(٦) ، فبمقتضى الرسول ليعرفنا ، فلما إذا عرفت من هذه القاطنة ، فإنها تكون حجة .

وسيد ، فإن هذا الخبر ليس هو من كلام موسى ، فإن المقوم ^(٧) أنه كان لا يتكلم باللغة العرب وإنما كان يتكلم باللغة ^(٨) العبرانية ، فلا يمكن الاحتجاج بشأونه ؛ سببا ومن المحذور أن يكون الترجيم قد أدخل بقرينة كانت معه ، فلم يفسرها .

ومضى قالوا : إن الترجيم والنقل ما يؤول جهدا في ترجمة كلام الأنبياء ، قلنا : إن حسن النقل به بمناس من تحوز ما جوزناه ، فلا يستقيم لكم الاحتجاج بالنقل الخبر بوجه من الوجوه .

فإن قالوا : لو أمكن أن يقال في كلام موسى عليه السلام شريعتي لا تنسخ ما ذكرتموه ، ليجس ^(٩) أيضا مثله في قول بكم . محمد لا يبدى لنا الفصل بينا وبينكم في ذلك ؛ قلنا : أول ما قلنا أنه لا يمكن إنكار أن هذا ^(١٠) من كلام محمد صلى الله عليه وسلم ^(١١) ، بخلاف ما أوردتموه . على أنا لم ندع أنه

(١) حجة . ق س

(٢) نوافقكم . ق س

(٣) ولكن . ق س

(٤) عليه وعلى آله . ق س

(٥) طيبة . ق س

(٦) خاصة من س

(٧) بيته . ق س

(٨) هذا هو . ق س

(٩) خاصة من س

(١٠) حجة . ق س

(١١) نوافقكم . ق س

(١٢) من الله تعالى . وعلى آله وصحبه وسلم . ق س

خاتم الأنبياء، لمكان هذا الخبر، فإما تعلم من دية ضرورة أنه آخر المرسل وخاتم الأنبياء، ولهذا شاركتمونا في العلم بذلك مع إلكواكم نبوته^(١)، ونشككم في صدقه.

ومضى قالوا: وكذبت نحن تعلم من دين موسى ضرورة أنه خاتم الأنبياء، قلنا: إن هذا بما لا سبيل لكم إليه، فلو كان كذبت لشاركناكم في العلم به على طول مخالفتنا لكم ومناظرتنا إياكم، وعن لا تعلم ذلك من دين موسى ضرورة، فكيف يصح لكم ذلك، ومعلوم أن يوشع كان نبياً بعده كما كان نبياً في زمانه؛ وأيضاً فقد بشر عيسى السلام بمجيء كثير من الأنبياء بعده، فكيف يقال: إن العلوم من دية ضرورة أنه لا نبى بعده.

فإن قالوا: هب أنك علم من دين نبيكم ضرورة أنه آخر المرسل فبأي طريق علم ذلك نبيكم، فلا بد لكم أن ترجعوا إلى مثل ما احتججنا به عليكم. قلنا: إنما علم ذلك نبينا عليه السلام بالأضطرار إلى قصد جبريل ومضى سألوا عن ذلك في جبريل عليه السلام، قلنا: إنه إنما علم ذلك من جهة الله تعالى بأن يبين له^(٢) أن صلاح أمة محمد لا يتغير عما هو عليه، ولا يتكلم لوما هذه الطريقة في كلام موسى عليه السلام؛ فبيان الفصل بين المؤمنين.

فإن قالوا: إن شرعة موسى تشتمل على الأوامر والنواهي، والأمر بمطاعته يقتضى التكرار، وما هذا سبيله لا يصح ورود التسخ عليه. قلنا: أول ما في ذلك أن الأمر يقتضى التكرار بمطاعته عندنا، وإنما يند الفل مرة واحدة، لأنه ينزل منزلة قول القائل: أريد منك أن تفعل كذا؛ ومعلوم أن ذلك مما لا يقتضى الفعل إلا مرة واحدة، فكذلك الأمر فإيه في مثل حاله.

وبعد، فلو ثبت أن الأمر بمطاعته يقتضى التكرار والنوام، فإنه لا يمتنع^(٣) من ورود التسخ عليه، بل يصح أن ينسخ كما يصح أن ينسخ غيره، لأجل أن دلالة الأمر على ما يدل عليه، كما هو مشروط بزوال المعجز والرض وما جازى ذلك، فلا بد أن يكون مشروطاً بالانقضاء للصلاح، فأما إذا تغير فلا، وفي ذلك صحة ما قلناه من أن ما هذا سبيله يصح ورود التسخ عليه، وتفعيل الكلام في ذلك موضوعه أصول الفقه.

فصح لك بهذه الجمل فساد قول هؤلاء اليهود الذين قالوا: إن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل، غير أن الشرع منع من ذلك.

وأما الكلام على الفرقة الذين قالوا: إن نسخ الشريعة جاء من جهتي الشرع والفعل، إلا أننا أنكرنا بهود محمد بنبيك حيث عدم المعجز، فهو أن ندين لم فصل عقيب هذا الكلام، أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقدم العلم المعجز الدال على صدقه، وأن الله تعالى أيد بالأعلام^(٤) الباهرة.

وأما الذين قالوا: إن محمداً كان مبعوثاً إلى العرب من دون سواهم، فإن الكلام عليهم هو أن قولهم: إنه صلى الله عليه إذا أدى أنه مبعوث إلى الكفاية تم صدقه الله تعالى بالأعلام المعجزة، فإنه لا بد من أن يكون مبعوثاً إلى الآخر والأمر.

فصل، إن قال قائل: ما النصل بين التسخ والبداء، وما حقيقتها، فإن أكثر كلامكم للتقدم مبنى^(٥) عليه وبنائاً به. قيل له:

أما ، النسخ فهو في الأصل الإزالة أو القتل ، على ما اختلف فيه أصحابنا ؛
فأما في الشرع ، فهو إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية بدليل آخر شرعي ،
على وجه لولاه ثبت ولم يزل مع توافقه عنه ، فاعتبر بأن يكون إزالة مثل الحكم
الثابت ، لأنه لو زال عين ما كان ثابتاً من قبل ، لم يكن نسخاً بل كان شطراً .
واعبرنا أن نكون الملائكة شرعيين ، لأنهما لو كانا عقليتين أو إحداهما عقلية
والأخرى شرعية لم يعد نسخاً ؛ ألا ترى أن من زعم رد الودية مثلاً ، ثم لم يلزمه
بعد ذلك لسبب طرأ عليه أو لم يرض اعتزاله ، لم يقل : إنه قد نسخ عنه رد الودية .

وكذلك فإن من زعم الصلاة والصيام ثم عرض ما ينسخه من ذلك من جنون
أو غيره حتى لا يلزمه ، لا يقال : إنها قد نسخا عنه ، فلا بد إذن مما اعتبر به ؛
واعبرنا أن يكون ذلك على وجه لولاه لم يزل وكان ثابتاً ، لينص (١٠) على
النسخ عن حال تماثل الحكم بداية لمركات في اللفظ ، نحو قوله تعالى (١١) :
« **لَمْ أَوْفِ الصَّيَامَ إِلَى الْقَبِيلِ** » (١٢) وما جرى مجراه ، فإن ذلك لا يكون من النسخ
في شيء ، وأن لا ينفصل عنه إلا بما ذكرناه ؛ واعتبرنا أن يكون متراجعا عنه ضرراً
من التراجعي لأنه لو لم يعتبر ذلك لأكتسب النسخ بالخصم ، وللنسخ بالتمام .
وحسبنا من الفرق ما لا يخفى ؛ فلابد إذن في اعتبار هذه الشروط ، حتى لو انجم
شرط منها لسكان لا يكون نسخاً ، فهذه جملة ما يجب اعتباره في النسخ
حتى يكون نسخاً .

وأما البداء ، فإنه لا يكون بداء إلا باعتبار أمور ؛ نحو أن يكون المكلف
واحداً أو قسماً واحداً ، والوقت واحداً ، والوجه واحداً ، ثم يرد الأمر بعد الشيء
أو العيني بعد الأمر ؛ وشأنه أن يقول أحدهما لتلاذه ؛ فإذا زالت الشمس ودخلت

الشفقة فاشترى اللحم ، ثم يقول له : إذا زالت الشمس ودخلت الشفقة فلا تشتري
اللحم ، وإذا عيسى بداء لأنه يقتضي أنه قد ظهر له (١٣) من حال اشتراء اللحم
ما كان حقيقياً عليه من قبل .

والبداء ، هو الظهور في الكفة ، ولابد من اعتبار هذه الأمور الأربعة التي
ذكرناها ، حتى لو تنابر (١٤) واحد من هذه الأمور الأربعة خرج البداء عن
أن يكون بداء ، ألا ترى أنه لو تنابر للكاتب فقال لأحد الملائكة مثل ما قاله
أولاً ، وفعلنا الثاني مثل ما قلناه ثانياً ، لم يكن من البداء في شيء ؛ وهكذا
لو تنابر القتل أو الوقت أو الوجه ، فنعلم أنه لو قال له : إذا زالت الشمس فاشتر
اللحم ، ثم قال بسده : ولا تشتري السم والإقسط ، أو قال : إذا زالت الشمس
فأفعل الفعل الفلاني ، ثم قال بسده : إذا أصبحت فلا تفعل العمل ، فإنه لا يكون
بداء البتة لتنابر أحد هذه الوجوه الأربعة .

وإذا (١٥) قد قرر هذا الحديث وأعطيت به مدخلاً ، فقد استبان لك الفرق بين
النسخ والبداء ، وعانت أن النسخ لا يتناول عين ما كان ثابتاً ، ولا المكلف
الذي كان مكلفاً بذلك الفعل في أغلب الأحوال ، فهذه جملة التسكلام في
هذا الفصل .

حول

فحين قيل : ما دليلكم على نبوة محمد (ص) صلى الله عليه وسلم ؟ وهذا كان
مقصوداً بكلمة ما قلناه من قبل له : الدليل على نبوته أنه قد أدعى النبوة وظهر

فصيح في ذلك الزمان ، فهذا ^(١) وأصل بن عطاء ^(٢) ربما نفي خطبة من خطبه
 بكثير من كلام ^(٣) فصحاء أولئك العرب ، وهذا أبو خيثان عمرو بن عبيد ،
 فضل ^(٤) من كلامه ربما يزيد على كلام أبيهم كلاماً وأعزلم لفظاً وأفصحهم
 كلاماً ^(٥) ، فكيف يصح ما ذكرتموه .

ترى العسبر
 ملحة فركون

وأما ترك العرب معارضة القرآن ، وعذولهم عنه إلى الثالثة فظاهر أيضاً ؛
 فليس حين أحوا من أنفسهم المعجز عن الإتيان بمثل القرآن ، تركوه إلى الثالثة ،
 وذلك يؤذن ببعدهم عن ذلك ، وإلا فالعقل إذا أمكنه دفع خصمه بأيسر الأمور
 لا يبدل عنه إلى أصعبها .

فإن قيل : ومن أين أنهم تركوا المعارضة ولم يعارضوه البتة ؟ قيل له : إنهم
 لو عارضوه لكان يجب أن ينقل إلينا معارضتهم ، فإنه لا يجوز في حادثتين
 عظيمتين تحدثان معاً ، وكان الداعي إلى نقل أحدهما كالداعي إلى نقل الأخرى
 أن يخص أحدهما بالنقل ، بل الواجب أن ينقل جميعاً أو لا ينقل ، فأما أن ينقل
 أحدهما دون الأخرى ، فلا .

يبين ذلك ، أن من الجيد أن يسقط الطليط من التبريق على بعض المفاخرين
 فيقتله ، ثم ينقل إلينا سقوط الطليط ولا ينقل ^(١) قتله ، ولا وجه لذلك إلا أن
 الحادثين وقعا معاً ، وكان الداعي إلى نقل أحدهما هو ^(٢) كالداعي إلى نقل
 الآخر ، وكذلك كان يجب مثله في المعارضة لو كانت أن تنقل إلينا كما نقل
 القرآن ، قلنا لم تنقل دل على أنها لم تكن أصلاً .

(١) علة ، في ص
 (٢) علة من
 (٣) لساناً ، في ص
 (٤) فصحاء من ص

ولا يمكن إنكاراً ما قلناه من أن الداعي إلى نقل أحدهما كالداعي إلى
 نقل الآخر ؛ بل لا يقبل : إن الداعي إلى نقل المعارضة أقوى لكان أولى ، إذ المعارضة
 مما يقتضها الخائف والموافق ، الخائف ينتقل ليرى الناس أن فيه إبطال حجة عدد
 صلى الله عليه ، والموافق ينتقل ليتكلم عليه وبين أن ذلك ليس من المعارضة
 في شيء .

بهذا ما ذكرناه وضوحاً ، هو أن المقوم أنهم قد نقلوا من المعارضات
 تركيبتها كمعارضة سبيلة وغيره ^(١) عليه لينة الله ^(٢) ، فلولا أن دواعيهم كانت
 متوفرة إلى ذلك والإلا كان لا ينقل إلينا هذه المعارضة على تركيبتها ، كما لم ينقل
 ما هو أقوى منها .

وبعد ، فإن المعارضة لو كانت كانت هي المحبة ولكن القرآن هو الشبهة ،
 والله تعالى لا يجوز أن يسلب علينا الشبهة على وجه لا يسيل لنا إلى حلها ، ويمكن
 من إضفاء المحبة على حد لا يمكن للتفكر بها ، بل كان يجب أن يتولى الدواعي ^(٣)
 إلى نقل المعارضة إلى لو وقت ، قلنا لم ينقل ، قلنا ذلك على أنها لم تقع البتة ،
 وأن ذلك تم .

فإن قيل : إنما ذكرتموه فينبى على أن العرب كانوا ^(٤) أهل حرص ^(٥)
 على إبطال أمره وتوحيه شأنه ، ولم يكنهم ذلك ^(٦) إلا بالمعارضة ، ونحن لانتم
 ذلك . قيل له : إن ذلك معلوم بالاضطرار ، فقلوم أن النبي صلى الله عليه ادعى
 منزلة رفيعة عليهم وهم كانوا في غاية الألفة والمحبة والإباء ، فكيف لم يحرصوا
 والمحال ما ذكرناه على إبطال أمره ودفع حجة من لا يقروا .

(١) عليهم لينة ، في ص
 (٢) علة من ص
 (٣) الداعي ، في ص
 (٤) فصحاء من ص

فإن قيل ، لم يقع النزاع في ذلك ، فمعلوم أنهم كانوا في غاية الحرص على دفعه بما أمكن ^(١) ، وإنما الكلام في أن ذلك لم يمكنهم إلا بالمعارضة وذلك مما لا وجه ، فإن القوم لم يعلموا طريقة المعارضة والحجاج ، ولو علموا ذلك تقديراً ، فلم يعلموا أن أمره يبطل بالمعارضة .

قيل له : أما الأول ، فلا يصح ، لأن المعارضة كانت عاداتهم ، ولهذا لم يأت شاعر بقصيدة فيما بينهم إلا وشاعر آخر بمعارضة أو رام معارضته ، وهذا معلوم من حال شعرائهم ، نحو امرئ القيس وعلقمة وأشباههما ؛ وأما الثاني ، فباطل أيضاً ، لأن كل أحد يعلم أن خصمه إذا أتاه ^(٢) بأسره وادعى مكانه منزلة عظيمة عليه ، وتحداه بمعارضته ، فإنه متى عارضه فقد أبطل دعواه ، وهذا مما لا يخفى على الصبيان فكيف على دهاة العرب ؛ فإن صيباً لو تحدى صيباً آخر ، وقال : إني أطفر هذا الجدول أو أشيل هذا الحجر وأنت لا تقدر عليه ، فإن الصبي الآخر يعلم أن دعواه تبطل بطفرة ذلك الجدول أو بياثاقته ذلك الحجر ، فكيف يصح ما ذكره .

فإن قيل : إنهم أرادوا استنصاله فلماذا عدلوا عن المعارضة إلى المقاتلة ، لا ^(٣) لأنهم عجزوا عن ذلك ولم يقدروا عليه ، قلنا : لولا عجزهم عن الإتيان بمعارضة القرآن ، وإلا كانوا لا يريدون استنصاله ، فاما أرادوا ذلك واشتغلوا به ، دنا على عجزهم عن المعارضة على ما ذكرناه .

يبين ذلك ويوضحه ، أن هؤلاء الذين طولبوا بالمعارضة ، لو قدروا عليها لكان تكون المعارضة عليهم أسهل من استنصال محمد عليه السلام ، ومكانه في العرب المكان الذي كان ، ولا يلقى بالماقل البالغ الكمل العقل المدول عن الأمر السهل إلى الأمر الصعب إلا إذا لم يرتفع غرضه بالأمر السهل ، فينبذ بعذر

في المدول عنه إلى ما هو أصعب منه ، إلا فكيف اختاروا المقاتلة وهو صعب جداً ، على المعارضة التي كانت أسهل عليهم من كل شيء ؟ فلماذا اشتغلوا بالمقاتلة وأبوا إلا المحاربة التي كانت من الجوز أن لا يرتفع غرضهم بها بأن تكون الدائرة عليهم وتركوا المعارضة التي كانت عندهم بزعهم بمنزلة الأكل والشرب والقيام والتعود ، تيسيراً عجزهم وقصورهم عن المعارضة على ما ذكرناه .

فإن قيل : الفرض بالمقاتلة ^(١) إنما كان لإبطال دعواه وحسم مادته ، والقوم فقد عدلوا أن مادته لا تنقطع بالمعارضة وأمره لا ينتهي بها ^(٢) ، وأن الخلاف يبق ولا يزول ، والناس يكونون بعد المعارضة بين رجاين : رجل له ، ورجل عليه ، فهذا يقول : للمعارضة أفصح ، وهذا يقول : القرآن أفصح ، فطول النزاع ولا تنقطع ، فلهذا لم يشتغلوا بالمعارضة ، وعدلوا عنها إلى المحاربة .

قيل لهم : إن هذه الطريقة ، إن صرفت عن معارضة القرآن ، فلتصرف عن سائر المعارضات لشمولها أجمع ، وذلك يوجب أن لا يوجد في كلامهم معارضة ، والمعلوم من عاداتهم خلافه ؛ فلم يقل علقمة : إذا ^(٣) اشتغلت بمعارضة امرئ القيس كان الناس بين متعصب لي ^(٤) ومتعصب علي ، فيكون حالي وقد عارضت كلامه كحالي ولم أعرض كلامه ، وهكذا الحال في غيرهما من الشعراء الذين قد اشتغلوا بهذه الطريقة .

فإن قيل : لا يخلو حال المعارضة ، إما أن تكون مثل القرآن ، أو فوقه ، أو دونه ؛ وإذا كانت مثله كان للخصم أن يقول : هذه حكاية القرآن وليس من المعارضة بسبيل ، وإن ^(٥) كانت فوقه أو دونه كان للخصم أن يشغب فيها

(٢) به ، في من

(٤) له ، في من

(١) بالمعارضة ، في من

(٣) إني إذا ، في من

(٥) وإذا ، في من

(٢) ناقصة من من

(٢) أتى ، في من

(١) يمكن ، في من

ويقول: لا بل الفوقية ثابتة للقرآن لاهما، فكيف تجعل ذلك معارضة، فلا ينقطع التشاجر والمنازعة، ولا بد في آخر الأمر من الرجوع إلى ما بدأ به من الحاربة والإضراب عن المعارضة.

قيل: ليس يجب في المعارضة أن تكون مثل ما تحصل المعارضة معارضة له، ولا أن تكون فوقه، بل إذا قاربه وداناه بحيث يلتبس الحال فيه كنى، وبعد معارضته اعتبر ذلك بأسر المعارضة، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ وعلى أن هذه الطريقة تسد باب المعارضات أصلاً، وذلك كما لا وجه له.

فإن قيل: فإذا تركوا المعارضة مع إمكانها أو عدلوا إلى الحاربة، فليس إلا أن يحكم بأنهم أخطئوا في العدول عن عبادة الله تعالى إلى عبادة الأصنام، فلا يكون فيها ذكرتموه دلالة على أنهم إنما تركوا معارضة القرآن للعجز لا غير.

قيل له: ليس هذا من الباب الذي قسم عليه بسبيل، فإن ذلك أمر يستدعي بطريقة الاستدلال والاستنباط، وليس كذلك حال المعارضة فإنه ضروري، لا يتصور فيه الخطأ، ففسد ما ظننتموه.

فإن قيل: إنما تركوا معارضة القرآن لأنه كان مشتملاً على أقاصيص لم يعرفوها ولا عرفوا أمثالها حتى يعملوها معارضة للقرآن على السبيل (١)، ذكرتموه، فذلك امتنعوا عن المعارضة؛ لا لأجل العجز.

قيل له: إن القرآن لا (١) يختص بذكر القصص دون ما سواها (٢) بل (٣)، مشتملاً على كثير من أنواع الكلام (٤)، فلو كانت المعارضة ممكنة لهم

لأنوا بأسر أنواع الكلام وجعلوها معارضة للقرآن (١)؛ ولم يأخذهم في الأول باعتقاد تلك الأقاصيص وأنها كانت كما ذكر، بل ورضى من جهتهم بأن بأن يضعوا من عندهم قصصاً ويكسونها (٢) من العبارات الجيدة العظيمة الجزلة ما يقارب القرآن في الفصاحة ويدانيه، وليلتبس (٣) الحال فيه، فلامنى لما ذكرتموه.

وأيضاً، فلا إشكال أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يتحدى اليهود بذلك، وفيهم العلماء بالأخبار والمعارفون بالأقاصيص، حتى أن كل قصة مجعولة تقص في عالم الله تعالى تنسب إليهم وتؤخذ منهم.

وبعد، فإن العرب قد بعثوا إلى القرس بطايون منهم القصص، نحو قصة رستم واسفنديل، وجمعوا من ذلك شيئاً كثيراً، ثم عجزوا في الآخرة أن يعملوه معارضة القرآن، فصح سقوط ما أوردوه.

فإن قيل: أ كبر ما في هذه الجملة التي أوردتموها، أن القرآن قد بلغ في الفصاحة حداً لا يتمكن العرب من معارضته، وذلك لا يوجب كونه معجزاً دالاً على نبوته، فإن من الجائز والحال ما ذكرتموه أن يكون القرآن من جهته صلى الله عليه وسلم لتقدمه في معرفة الفصاحة، ولهذا قال: «أنا أفصح العرب» وما الحال فيما أتى به صلى الله عليه وسلم، كالحال فيما أتى به بعض من تميز في صناعة من الصناعات، فكما أنه لا يستحق بهذا القدر النبوة ولا يدل على أنه مبعوث من جهة الله وغر، فكذلك (٤) الحال فيما نحن فيه.

قيل له: ليس الأمر على ما ظننتم، فإنه يستحيل فيمن نشأ بين جماعة يتعاطون

(٢) يكسوها، في س

(١) مخنوفة من س

(٣) يلتبس، في س

(٤) كذلك، في س

(٢) سواها، في س

(١) لم، في س

(٣) المعلوم، في س

البلاغة ويتباهون بالفصاحة أن يتعلمها وتأخذها منهم ، ثم يبالغ فيها جداً لا يوجد في كلام واحد منهم بل في كلام جماعتهم فصل يساوي كلامه في الفصاحة ، أو بدانيه أو يقرب منه أو يشبهه الحال فيه ؛ وهذا الحال حال القرآن مع سائر كلامهم ، فلا بد من أن تكون قد انتقضت فيه مبادئهم ، ولن يكون كذلك إلا ويتضمن الدلالة على صدق من ظهر عليه ، سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهته على ما مضى . وقد ذكرنا أنه ليس من قضية المعجزات أن تكون من جهة الله تعالى على كل حال ، وهكذا الحال في سائر الصناعات عندنا ؛ فلو نشأ غلام فيا بين جماعة من الصناع وتعلم منهم الصناعة ، ثم بلغ في العلم بالصناعة مبلغاً لا يوجد في أعمالهم عمل يساوي عمله ولا يقاربه ولا يدانيه ، ثم ادعى هو لأجله النبوة ، فإنه لا بد من أن يصدق ، لمكان ما آتاه الله تعالى من العلم بتلك الصناعة .

فإن قيل : هب أن القرآن معجزة ، وأن العرب علموا إعجازه لعلمهم بأنه قد تنهت في الفصاحة جداً ، وأنتم قبأى طريق علمت معنا فيه يامعشر العجم . قلنا (١) : إن العلم بذلك على وجهين : أحدهما علم تفصيل ، والآخر علم جملة ، والعرب علموا ذلك على سبيل التفصيل ، ونحن فقد علمناه على سبيل الجملة .

وطريقته ، هو أن محمداً صلى الله عليه وسلم (٢) تحدى العرب بمعارضته فلم يتمكن الإنبيان بمثله ، فلو لا كونه معجزاً دالاً على نبوته ، وإلا لما كان ذلك كذلك وإذ قد ثبت إعجاز القرآن ، فاعلم أن للمصطفى عليه السلام معجزات آخر سواه ، غير أنها بدأت بالقرآن الذي لا يبلى على وجه الدهر ولا يتدرس على مرور

كيف يعلم غير
العرب إعجاز
القرآن

الأيام ، لما كان أظهر من سائر ما نوره في هذا الباب ، ولا يمكن الخالف إنكاره بوجه .

وجملة ماله من المعجزات سوى القرآن تنقسم إلى : ما يعلم (١) ضرورة ؛ وإلى ما يكون الطريق إليه الاستدلال .

ولا يمكن أن يقال : لو كان في معجزاته ما يعلم ضرورة لاشتراك فيه (٢) المخالف والموافق (٣) ولعله كل عاقل ، فإن هذا هو الواجب في الضروريات ، لأن العلوم الضرورية تنقسم إلى : ما يكون من بداية العقول فيجب اشتراك العقل (٤) فيه ، وإلى ما يكون مستنداً إلى طريقة نحو العلم بمخبر الأخبار ، ونحو العلم بالخرافات وغيرها ، فإن ماهذا سبيله إنما يجب الاشتراك فيها عند الاشتراك في طريقه ؛ ولهذا الذي ذكرناه جاز في أحباب الحديث أن يعلموا تقدم بعض غزوات النبي صلى الله عليه وسلم على البعض ضرورة ، وإن كان لا يجب أن يعلمه كل واحد ، وهذا (٥) ظاهر لا إشكال فيه . إذا ثبت هذا ، فمن معجزاته التي تعد من الضرب الأول : إشباعه العدد الكبير والجهم الغفير من الطعام البسير ، وإشباع جماعة من الطعام لا يمكن إلا بزيادة أجزاء الطعام ، وذلك مما لا يمكن من القادرين بالقدر (٦) ، فلا بد من أن يكون من جهة الله تعالى ، أظهره عليه ليدل على صدقه عليه السلام .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الهواء استحال طعاماً ، لا أنه كثرت أجزاؤه . وجوابنا ، أول ما في هذا ، أن الهواء لو استحال طعاماً على يديه (٧) لكان لا بد من أن يكون معجزاً له فلا يقدح ذلك فيما قلناه .

(٢) نافعة من من

(٤) العلماء ، في من

(٦) بالضرورة ، في من

(١) تعلمه ، في من

(٣) المؤلف ، في من

(٥) وذلك ، في من

(٧) يده ، في من

(٢) نافعة من من

(١) قلنا له ، في من

(٣) ولم ، في من

وبعد فإن الهواء شيء لطيف ، فكيف يستحيل إلى ما يشيع منه المدد الكبير .

وأيضاً : فلو استحال الهواء هناك خطاطماً لكان يجب أن يستحيل طاماً في سائر المواضع ، ومعلوم خلافه .

ومن الضرب الأول أيضاً ، إجابة الشجرة له حين دعاها ، وعودها إلى مكانها ، ولا شك في كون ما هـذا حاله معجزاً دالاً على صدق من ظهر عليه .

فإن قالوا : ما أنكرتم أنه كان معه جاذب ؟

قلنا : فبأي طريق عادت إلى مكانها ؟

فإن قالوا : وكان معه دافع أيضاً ؟

قلنا : لو كان كذلك ، لكان يجب أن يرى الناس ذلك مع شدة حرصهم على التفحص عن حاله .

وبعد ، فإن الجاذب والدافع إذا اجتماعا كان يجب أن تقف الشجرة ولا تتحرك من مكانها .

ومن الضرب الأول أيضاً ، حين الجذع ؟ فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخطب على جذع قبل أن ينصب له المنبر ، فلما أن نصب له المنبر تحول إلى المنبر ، فحين الجذع حين الناقه إلى ولدها ، ولم يكن حتى احضنه النبي صلى الله عليه وسلم (١) فمكن .

فإن قالوا : ما أنكرتم أنه كان في الجذع خروج تنفخ الریح فيه ، فيسمع منه ذلك الصوت شبيهاً بالخنين ؟

قلنا : لو كان كذلك لكان يجب أن يسمع قبل ذلك أو بعده ، ومعلوم أن ذلك لم يكن يسمع إلا في الحال الذي قلناه .

ومن الضرب الأول ، تسبيح الحمى في يده ، فإن ذلك غير مقدور للقادرين القادرة . وفي معجزاته عليه السلام كثرة لو تكلمنا على جميعها لطال الكلام (١)

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الحجة ، أنه تعالى كما جعل القرآن معجزاً دالاً على نبوة محمد صلى الله عليه ، فقد جعله دليلاً لنا على الأحكام ، وأوجب علينا الرجوع إليه في الحلال والحرام ، فيجب الرجوع إليه والأخذ بما يورجه ويقتضيه الإيمان به كله : بحمله ومنفصله ، وبحكمه ومشابهه ، ووعدته ووعدته ، وأمره ونهيته .

وذلك كما ذكر ، (٢) لأن القرآن أما أن يكون من باب الأفاضل ، أو الأوامر والنواهي ، أو الوعد والوعيد ، وأى ذلك كله وجب الإيمان به على ما ذكرناه .

أما الأفاضل ، فلا بد من أن يعتقد صدقه فيها ، سيما وقد عايننا بدلالة العدل أنه لا يجوز عليه الكذب بوجه من الوجوه .

وأما الأوامر والنواهي ، فكذلك إذا علمنا عدله تعالى ، علمنا أنه لا يأمرنا إلا بما هو مصلحة ، ولا ينهانا إلا عما هو مفسدة ، فلزمنا الامتثال بأوامره والاتباع عن نواهي .

وكذلك الوعد والوعيد ، فإننا إذا كنا كما نعلم أنه تعالى عدل حكيم لا يلفز

ولا يعمى ، ولا يخلف في وعده ووعيده ، فلا بد من أن نعتقد أن ما وعد به المؤمنين من الثواب وأصل إليهم لا محالة ، وما توعد به العصاة نازل بهم ، وأنه لا شرط هنا ولا استثناء ، إذ لو كان ليسته ، فلا (١) يجوز وهو حكيم ، أن يخاطب بخطاب يفيد ظاهره من الأمور ولا يريد به (٢) ثم لا يدل عليه ؛ فهذه جملة ما ذكره في هذا الموضوع ولا استقصاء الكلام فيه موضع ينحصر .

فصل

وإذا قد عرفت إيجاز القرآن وما يتصل به ، فاعلم أن الملعنة يوردون وجوهاً من المطاعن فيه .

شبه الملعنة

ومن جهتها ، قدحهم في إيجازه ، وقولهم : إن كل من عرف شيئاً من الآلة لا يعجز عن الإتيان بسورة من مثله أو بعشر سور مثله (٣) .

وقد تقدم الكلام في ذلك ، فقد بينا أن العرب مع معرفتهم بالقصاحة ، وحرصهم على إبطال أمره ، مجزوا عن الإتيان بمثله ، فلو لا كونه معجزاً ، وإلا لما وجب ذلك .

ومنها (٤) ، ادعائهم أن القرآن يناقض بعضه بعضاً ويدافعه ، وقولهم : إن المناقض ليس بأكثر من أن يثبت بأول الكلام ما ينفي بآخره ، وهذا حال القرآن ، فإن قوله « قل هو الله أحد » يناقض قوله « ليس كمثله شيء » (٥) وهذا يوجب نفي الصانع الحكيم .

ونحن فقد (٥) ذكرنا غير مرة أننا لا نكالم الملعنة في مسائل الدل وما يتصل به .

بل ننقل الكلام معهم إلى إثبات الصانع . وعلى أن المناقضة لا تثبت في العبارة المجردة ، وإنما تثبت في العبارة والمعنى جميعاً ؛ ألا ترى أن قائلاً لو قال : زيد الدار وليس زيد في الدار ، فإنه لا يتناقض كلامه ، إذا أراد بأحد الزيدين زيد ابن عبد الله ، وبالأزيد الآخر زيد بن خالد ، وهكذا إذا أردنا (١) بأحد الدارين غير ما أرادها أولاً ، وهكذا لو أراد كونه (٢) فيها في وقت وأن لا يكون فيها في وقت آخر .

ثم يقال لهم : لو كان في القرآن التناقض الذي ذكرتموه لكان لابد من أن تعرفه العرب ، والقوم كانوا أعرف بوجوه المناقضات منكم ، وأن يجعلوا ذلك حجة على النبي صلى الله عليه ودفعاً لما آتى به ، سيما وكان يتكرر (٣) عليهم قوله تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » ، قالوا : المناقضة في القرآن ظاهرة ، لأن قوله : « قل هو الله أحد » يناقض قوله « ليس كمثله شيء » . فيسأل له ليس الأمر (٤) على ما (٤) ظننتموه ، فالآيتين تشتركان في الدلالة على تبرة الله تعالى عن المثل والند ، غير أن الكاف في أحدهما مزيدة ، وكثير ما يوجد ذلك في كلامهم كقول الشاعر : وصاليات ككما يؤثفين .

ومنها ، سؤلهم عن وجه الحكمة في أن جعل الله القرآن بعضه حكماً ، وبعضه متشابهاً .

وجوابنا عن ذلك ، أننا نقول لهم : إنا إذا علمنا عدل الله تعالى وحكمته بالدلالة القاطعة التي لا تحتمل ، نعلم أنه لا يفعل ما يفعله إلا وله وجه من الحكمة في أفعاله تعالى (٥) ، وقد ذكر أصحابنا في وجه ذلك وجوهاً لا مزيد عليها .

(٢) ناقصة من س

(٤) ومن ، في أ

(٦) قد ، في س

(١) ولا ، في أ

(٣) منه ، في س

(٥) الثوري ١١

(٢) يكونه ، في س

(٤) كما ، في س

(١) أردوا ، في س

(٣) تكرر ، في س

(٥) ناقصة من س

أحد الوجود، أنه تعالى لما أن كلفنا النظر وحثنا عليه، ونهانا عن التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكماً وبعضه منشأها، ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنظر، وصارفاً عن الجهل والتقليد.

والثاني، أنه جعل القرآن على هذا الوجه، ليكون تكليفاً به أشق، ويكون في باب الثواب أدخل، وذلك شائع؛ فإن القديم تعالى إذا كان غرضه بالتكليف أن يمرضنا به إلى درجة لاتنال إلا بالتكليف، فكل ما كان أدخل في معناه كان أحسن للاحالة.

والثالث، أنه تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علماً دالاً على صدق النبي عليه السلام (١)، وعلم أن ذلك لا يتم بالمخاطب المجردة، وأنه لابد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة، فسلكت تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب، وأدخل في الابهجاز.

وهذه الوجوه كلها في غاية الحسن، ويكفيك الجواب الأول في دفع سؤال المصلحة، فإن الأصل أن لا تكلفه في مسائل العدل وفي أفعال الله المحتملة، وهو ينازلك في حدوث الأجسام وإثبات الصانع.

ونذكر بعد ذلك حقيقة الحكم والمنشأ، فالحكم ما أحكم المراد بظاهرة، والمنشأ ما لم يحكم المراد بظاهرة بل يحتاج في ذلك إلى قرينة، والقرينة إما عقابية أو سمعية، والسمعية إما أن تكون في هذه الآية، إما في أولها أو آخرها، أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى، أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (٢) من قول أو فصل، أو في إجماع من الأمة.

حقيقة الحكم
والمنشأ

فهذه حال القرينة التي نعرف بها المراد (١) بالمشابهة ونحمله على الحكم - ومشايخنا رحمهم الله، قد بذلوا الجهد في إحكام هذه الأصول بما يضيّق عنه هذا الوضع، فلهاذا اقتصرنا على هذا المقدار والله ولي التوفيق.

وتتبع هذه الجملة بخلاف من خالفنا في القرآن، ففيه أنواع من الخلاف.

منها خلاف جماعة من الإمامية الروافض، الذين جوزوا في القرآن الزيادة والنقصان وقالوا: إنه كان على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أضعاف ما هو موجود فيها بيننا، وحتى قالوا: إن سورة الأحزاب كانت بحمل جمل، وأنه قد زيد فيه وقص وغير وحرف. وما أتوا في ذلك إلا من جهة الملحدة الذين أخرجوهم من الدين من حيث لا يعلمون.

والذي يدل على فساد مقالاتهم هذه، أن القرآن لو كان يجوز عليه الزيادة والنقصان على هذا الحد الذي جوزوه، لكان لا يكون ممجراً دالاً على صدق محمد صلى الله عليه وسلم، ولسكان لا يقع لنا الثقة بشيء يتضمنه من الشرائع والأحكام، لتجوز أن يكون قد تعبدنا بصلاة سادة، وبصوم شهر آخر، وبمحج بيت بخراسان، وكان طليد عليها هو الذي لم ينقل إلينا من القرآن. بل كان يجب أن لا تنق بشيء من الأحكام، لتجوز أن تكون هذه الأحكام كلها منسوخة، وقد نقل إلينا المنسوخ. وهكذا الكلام إذا جوزنا الزيادة فيه، فكذلك (٢) تجوز أن لا يكون غسل الأيدي من واجبات الوضوء، لتجوز أن يكون قوله «**وأيديكم إلى الرأق**» مزيدة، وفي ذلك من الفساد مالا يخفى به.

وبعد فلم يحل زمان من الأزمان من لدن الرسول إلى يومنا هذا من جماعة

يحتفظون القرآن ويدرسونه ويعلّمونه الناس ، فكيف يصح مع ذلك الزيادة فيه والتقصير بحيث لا يشر به الخلفه^(١) ومعلوم أنه لو زيد في هذه الكتب التي يتداولها الناس فصل أو قسم منها فصل ، لعرفه من كان من أهلها لأصالة وأنكره في الحال .

ومنى^(٢) قالوا : كيف يصح ما ذكرتموه ، ومعلوم أن عثمان هو الذي تلقف القرآن من الصحابة آية آية ثم تولى جمعه ، وأنه كان متفرقا في الصحابة لا يدرى عدد سورة ولا آياته^(٣) .

قلنا : لم يكن الأمر^(٤) على ما ذكرتموه فقد كان في الصحابة جماعة يحتفظون القرآن ، نحو أمير المؤمنين عليه السلام ، وأبي بن كعب ، ولهذا يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم^(٥) قرأ على أبي القرآن ، وكذلك فقد روى أن النبي صلى الله عليه قال لأبي : أي سورة تقرأ في الصلاة ؟ فقال : فاتحة الكتاب ، فقال : هو السبع للناس . ولو كان الأمر على ما ظنوه لكان لا تصح هذه الجملة . وأيضاً^(٦) فروى^(٧) أن الصحابة كانوا يحتفظون القرآن في الترابيع على عهد عمر ، فلو أنه كان فيهم من يحتفظه ولا كان لا يتيسر لهم خبثه ، وكذلك فقد روى أنه لما زلت سورة التوبة قال النبي : أتيتوها آخر سورة الأفعال ، فكيف يصح وإحلال هذه أن يدعى أن القول لجمع القرآن إنما هو عثمان ، وأنه قد نقله آية من هذا آية من ذلك ؟ وهل هذا إلا دعوى لا تقوم بصحة حجة .

ومن الخلاف في القرآن ، خلاف من يقول إنه مما لا يمكن معرفة القرآن بظاهر البينة ، وإنما تبيدنا بجلالته لما لنا في ذلك من النفع .

(١) الخلفه ، أي من
(٢) وعند ، أي من
(٣) محتولة من
(٤) فروى ، أي من

(٥) في ، أي من
(٦) كذا ، أي من
(٧) أيضاً ، أي من

وذلك مما لا إشكال في فساده ، فالترض بالكلام إنما هو الإنهاك ، وما عداه من الأغراض يتبعه ، فإنما لم يخلق به هذا الترض كان معهوداً في البيت . على أن العلوم من دين الأمة ضرورة خلافه ، وأنهم كانوا يرجعون إلى ظواهر القرآن في معرفة الأحكام من الحلال والحرام ، فلو أنه مما يمكنهم معرفة المراد بظواهره ولا كان لا يكون في رجوعهم إليه معنى .

وأيضاً ، فمعلوم من دين النبي صلى الله عليه أنما يتبعون بمعرفة الأحكام ، وأن كتاب الله هو الأصل للرجوع إليه في معرفتها . فقد لم يكن معرفة المراد به البينة ، لكان يكون التكليف بذلك تكليفاً لا لا يطاق ، وذلك قبيح لا يليق بالتقديم بل وعز .

وبعد ، فلا بد في الرسول من أن يكون قد عرف المراد به ، فلا يخفى إنما أن يكون قد عرفه ضرورة ، والاضطرار إلى قصد الله تعالى مع أن ذاته معلوم بالاستدلال محال ، فليس إلا أن يكون قد عرفه بظواهره ، ولعله بالجنة وما يحتاج إليه^(١) ، وهذا يوجب في غيره أن يشاركه في العلم بما يراد في القرآن ، فإذا شاركه في العلم بالبرية وما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز ، فلا وجه لتعويل الكلام في هذا الفعل فقد بلغ في التوضيح النهاية .

ولعل شبه هؤلاء الذين أنكروا أن يعرف بظواهر القرآن شيء ، قوله تعالى : **وما يعلم تقوله إلا الله** ، وعليهم أن قوله تعالى^(٢) : **والراسخون في العلم يقولون أتيناها** ، مبتدأ غير متعطف على الأول ، وذلك مما لا وجه له ، لأن قوله تعالى : **والراسخون في العلم** ، مطلق على الله تعالى ، فتكون الآية بأن تكون دلالة لنا أولى .

(١) فيه ، أي من
(٢) كذا ، أي من

(٣) محتولة من

وفرقة أخرى قالت : إن القرآن مما لا يمكن معرفة الرد به ، فإن الألفاظ مختلفة ، فليس لفظ من الألفاظ إلا ويجوز أن يراد به المخصوص كما (١) يجوز أن (٢) يراد به الصوم ، وإذا كان هذا حكماً فلا بد من أن نتوقف ، وننتظر القرينة المميزة للمام من الخاص ، والمطلق من العام ، وهذا يسون أصحاب الوقت .

والذي يدل على غشاد مقاتلهم ، ما ذكرناه من أن الصحابة كانوا يرجعون إلى ظواهر الكتاب ولا ينتظرون إلى ما ذكره . وأيضاً فإن هذا القول يخرج القرآن من أن يكون موضوعاً بشي مما وصفه الله تعالى ، نحو كونه هدى ونيباً وشفاء ونوراً . وكذلك في قولهم هذا تكذيب لله تعالى ، لأن الله تعالى يقول : **«ما علمنا في الكتاب من شيء»** (٣) ولا فريب أضل من الإيمان بما لا يمكن معرفة الرد به البتة ، بل لابد من انتظار القرينة . ويقال لم أيضاً : إن القرينة لابد من أن تكون من قبيل الكلام ، فأي شيء يعرف الرد به ؟ فلا بد من أن يقولوا : بظاهرة أو بقرينة أخرى ، فإن جوزوا أن يعرف الرد بظاهرة فهل قالوا بذلك في القرآن حتى لا يحتاجوا إلى القرينة ، وإن قالوا بقرينة أخرى أمدا عليهم السؤال في تلك القرينة .

خلاف الترجمة

وما يذكره هنا أيضاً ، خلاف الترجمة الذين أنكروا أن يكون الصوم لغة موضوعة له . وقالوا : ليس يجوز في عمومات الوعيد أن تحصل على التناول والاستئناس ، فلا لفظ (٤) موضوع (٥) لهذا الشيء .

والكلام في ذلك يخص باب الوعد والوعيد ، غير أنا نشير هنا إليه ، فنقول : إن القائل إذا قال من دخل داري أكرمه صح له (٥) أن يستثنى (٦)

- (١) النسخة من س
- (٢) لفظ في س
- (٣) استثناء في س

- (٤) الألفاظ
- (٥) موضوع في س

أي رجل شاء ، حتى إن شاء استثنى منه زيداً ، وإن شاء عمراً ، وإن شاء بكرة ، أو خاتماً ، فلو أن هذه اللفظة موضوعة للصوم والا كان فيه الاستثناء على الحد الذي ذكرناه ، لأن من حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته .

والقول : قد أنكروا لفظ الصوم وقالوا : لو كانت هذه الألفاظ موضوعة للصوم لم يصح استعمالها في المخصوص الذي هو صيغة ، فلما جاز ذلك دل على أنها غير موضوعة له البتة .

وجوابنا ، إن قدح هذا في أن يكون هذا اللفظ موضوعاً للصوم لا يقدح أيضاً في أن تكون العشرة موضوعة لهذا العدد المخصوص ، فإن لك أن تقول : على ثلثين عشرة إلا درهماً ، فتكون قد أردت النسخة دون العشرة .

ومثي قيل : فما وجه التأكيد فيه أن لو كان موضوعاً للصوم ؟ قلنا : إن التأكيد لا يقدح في عمومته ، إذ لو قدح فيه لقدح أيضاً في المخصوص ، ومعلوم أن القائل كقولك لبيت القوم أجمعين ؟ قد يقول أيضاً : جادل زيد نفسه ، فليس إلا أن يثبت ما قلناه .

وما يذكر في هذه الحجة أيضاً ، خلاف الترجمة إذا قالوا : ليس يجب أن تحصل عمومات الوعيد على عمومها ، فن الجائز أن يكون هيئات شرط أو (١) استثناء لم يبينه الله تعالى .

وذلك مما لا وجه له أيضاً حديثاً ، فإنه تعالى لا يجوز أن يعامل بها بخطاب يريد به غير ما يقتضيه ظاهره ثم لا يدل عليه ، لأن ذلك يقدح في حكمه ويغير ظاهراً معيياً .

فإن يحل له التعرض لكتاب الله جل وعز ، اختياراً على إرادة الجردة ، أو النحو الجردة ، أو الرواية فقط .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أن القسر لابد من أن يكون بحيث يمكنه حل قوله تعالى « ليس كمثلته شيء » على قوله : « قل هو الله أحد » وقوله : « والله فرانا جهنم كثيرا من الجن والانس » إلى قوله : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » وهكذا الحال في غيرها من الآيات للشبهة والمحكمة .

فهذا هو (١) الذي يجب أن يكون عليه القسر من الأوصاف .

وأما من عدا من السكتين ، فالحق يلزمه في القرآن أن يعتقد أنه كلام رب العزة على ما قاله جل وعز : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافات كثيرا » وأن يحكمه بولفق مشابه ، وأنه لا تناقض فيه ، ولا كذب ، وأنه محروس عن التعارض ، لا زيادة فيه ولا نقصان ، وأن يؤمن به على الجملة .

إن سأل سائل فقال : أليس من مذهبكم أن القرآن بما يعرف المراد بظاهرة ، فكيف احتاج والحال ماقتضوه إلى التفسير وحلا ذلك على ما قاله أصحاب الوقت (٢) والروافض الذين يقولون : إنه بما لا يعلم تأويله ولا المراد بظاهرة .

قيل له : إن احتياج القرآن إلى مفسر بلفظ أوضح منه مما لا يخرج عن إمكان أن يعرف المراد بظاهرة ، فلا ذلك والا كان لا يمكن القسر أن يفسره وكان لا يكون التفسير تفسيراً له ، فذا ذكرتموه غير قاطع فيها قلناه : وإنما الصحيح

ويقال لم أيضاً : لو جاز أن يكون في عوमत الرعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى ، لجاز منه في عوमत الوعد ، بل كان يجوز منه في الأوامر والنواهي ، والعلوم خلافة .

فإن قلنا (١) : لا تكليف علينا في عوमत الرعيد ، وليس كذلك الحال في الأوامر والنواهي ، قلنا : ليس الحال (٢) على ما علقته في عوमत الرعيد تكليفاً ، وهو أن نعتقد أنه تعالى لا يخلف في وعده ولا في وعيده ولا يغير قوله ولا يبدله ، كما أخبر به حيث يقول : « ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد » .

ضلع

وقد أورد رحمه الله هذه الجملة فصلا ، ووجه ما يجب أن يحصل فيه الكلام في الصفة التي يجب أن يكون عليها القسر لكتاب الله (٣) عز وجل (٤) .

عروض القسر لكتاب الله

اعلم أنه لا يمكن في القسر أن يكون علاناً بالغة الحرية ، ما لم يعلم معها النحو والرواية ، والله الذي هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها ، وإن يكون للرؤية علاناً بأحكام الشرع وأسبابها إلا وهو عالم بأصول الله ، التي هي أدلة الله والكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار وما يتصل بذلك . ولن يكون علاناً بهذه الأحوال إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعده ، وما يجب له من الصفات وما يصح وما يستحيل ، وما يحسن منه فعله وما لا يحسن بل يفسد . فمن اجتمع فيه هذه الأوصاف وكان علاناً بتوحيد الله وعده وأدلة الله وأحكام الشرع ، وكان بحيث يمكنه حل للشبهة على الحكم والتوصل بينها ، جاز له (١) أن يشتغل بتفسير كتاب الله (٢) تعالى ، ومن عدم شيكاً من هذه العلوم

(١) قال ، في س
(٢) تعالى ، في س
(٣) كتابه ، في س
(٤) الأوامر ، في س
(٥) ناطقة من س

إلى تفسير القرآن ، لأن دعوة النبي عليه السلام انتشرت في عالم الله تعالى وبلغت
العالم ولم تقتصر على العرب ، فلم يكن (١) بد من أن يفسر لهم ذلك حتى يمكنهم
معرفة ، كما أنا إذا أردنا أن نفهم العرب ما نقوله بلساننا فلا (٢) يمكننا ذلك إلا بأن
نفسره لهم ، كذلك همنا . .

فهذه جملة الكلام في الأصل الثاني .

(٢) لا ، فهي من

(١) يكن لهم ، في ا